

باسمه تعالی

شناسنامه آسیب شناسی

نسخه شناسی	عنوان	کشف الحقائق المحمدیة		
	درجه نفاست	نفیس	نوع	خطی ◯ / چاپ سنگی ◯
	شماره اموالی	۶/۱۰	اندازه	۱۰ × ۱۲
	قطع		تعداد اوراق	
آسیب شناسی و اقدامات مرمتی	درصد تخریب اوراق	۱۰ ◯ ۲۰ ◯ / ۵۰ ◯ ۸۰ ◯	از هم پاشیدگی عطف	دارد ◯ / ندارد ◯
	نیاز به جعبه	دارد ◯ / ندارد ◯	نوع آفت	شیمیایی ◯ / زیستی ◯ / فیزیکی ◯
	نیاز به جلد سازی	دارد ◯ / ندارد ◯	نیاز به مرمت جلد	دارد ◯ / ندارد ◯
	نیاز به مرمت اوراق	دارد ◯ / ندارد ◯	نیاز به دوخت عطف	دارد ◯ / ندارد ◯
	نیاز به لکه گیری	دارد ◯ / ندارد ◯	نیاز به گردگیری	دارد ◯ / ندارد ◯
	نیاز به آفت زدایی	دارد ◯ / ندارد ◯	نیاز به اسیدزدایی	دارد ◯ / ندارد ◯

بررسی کنندگان: ۱. خبازیان ۲. دهقان

۳. افق ناظر:

اقدامات انجام شده:

تاریخ بررسی: ۸۹/۴/۲۷ تاریخ اقدام:

(۵۰)

۱۰۱۵ حکمت

برگردان

شرح بر رساله اثبات واجب عربی شارح امیر غیاث الدین منصور

که بر رساله والد ماجدش امیر صدر الدین محمد شیرازی شرح نوشته اول نسخه بعد از خطبه

(تا عبارت المستفیض منه) آخر نسخه ناتمام که کاتب ننوشته و باقی صفحه

سفید گذارده آخر صفحه ۳ و که از علمای اسلام هلاگ) و قسمتی از کتاب

کالکه فوائد متفرقه از حکمت در چهار صفحه نوشته

اسم کتاب ~~شرح بر رساله اثبات واجب~~ کشف الحقایق المحمدیة — عربی

مصنف / مؤلف شارح امیر غیاث الدین منصور بر رساله امیر صدر الدین محمد شیرازی والد ماجدش

خطی / چاپی نستعلیق ۲۱ سطری

سال طبع یا تحریر — عدد اوراق ۹۷

جزء کتب حکمت کلام خطی شماره ۹۴۲

شماره عمومی ۸۰۰۶ شماره قبض

واقف ملا موسی گیلانی تاریخ وقف —

طول ۲۰ عرض ۱۳ سانتیمتر قفسه ۹

قوله المتن فلانه مطلقا اشارة الى ان الشيء ليس ماهية ليس من افراده فانه لانه مطلقا في الذهن حتى كان مفهوم الشيء ماهية بل الموجود اشياء مخصوصة لكل منها ماهية وعرض لها مفهوم الشيء بحسب الاعتبار العقلي واطلاق الشيء على الشيء مساوق كاطلاق الوجود وعلى الموجود وعلى هذا سقط ما اورد ذلك على كلام المتن كما لا يخفى منه

الكلي لكونه صفة للصورة الذهنية في الماهية باعتبار وجودها في الذهن فلا شيء فليس بموجود في الخارج بل الحاصل منه في الذهن وهو الصورة المشخصة وقس عليه الكلي بل الامر منه اظهر اذ الجنس ان الماهية في الخارج ليست في الخارج كلها كالجنس جزء بل هو ذاتا وهو في العقل المتصف بالكلية منه

وان المعقولات ... الفصل ... منه

اي لا يكون معدوما موجودا فيه ليصح عنه مثل الكلي والمتحرك لان السواد والمتحرك موجودان منه

الجزئي والكلي من المعقولات الثانية منه

تعريف المعقول الثاني بالعوارض العقلية التي لا يحاذي بها امر في الخارج من القدماء في ذلك وقد عدوا منها الكلي والجزئي والعرضية والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن وتبعهم المتن في ذلك ونظائرها منه منه

قال بهمنيار الشيء من المعقولات الثانية والشيئية معدومة في الخارج وحكمه حكم الكلي والجزئي والجنس والنوع فليس في الموجود ان موجود هو شيء بل الموجود اما انسان او فلك منه قال ان جميع ما جاء به الشرع من الشرائط والميزان و الحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الاعضاء كلها حق بلا تأويل عند اكثر الامة منه منه

واعلم ان الصراط جسر ممدود على ظهر جهنم يعبر عليه الخلائق المؤمن وغير المؤمن وانكره اكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي فيه نفيا واثباتا فنفاه تارة واثبته اخرى وذهب ابو الهذيل الى جوازه دون الحكم بوقوعه قالوا ان المنكرون من اثبته قال انه ادق من الشعر واحد من السيف كما ورد به الحديث واورد عليه بانه لو كان كذلك لما امكن عقلا العبور عليه وان امكن العبور لم يكن الا مع مشقة عظيمة ففيه تعذيب المؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة وجوابه ان يحمل قوله فاهدوهم الى صراط الجحيم على الطريق اليها واما الميزان فانكره المعتزلة عن آخرهم وقالوا يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف لكونه لا يفيد اطلاعا على الوزن

٢١٩

وانكره القاضي عبد الجبار وكثير من المعتزلة زعما منهم انه لا يتم الخطور عليه قالوا بل المراد به طريق الجنة
وطريق النار وقيل المراد الادلة الواضحة وقيل العبادات كالصلوة والزكوة وقيل الاعمال الردية تم تم
في تعريف مذهب الحكماء في الجنة والنار من الثواب والعقاب اما القائلون بعالم المثل فيقولون بالجنة والنار
وسائر ما ورد به الشرع من التفاصيل لكن في عالم المثل لا من جنس المحسوسات المحضة على ما تقول به الاسلاميون
واما الاكثرون فيجعلون ذلك من قبيل اللذات والآلام العقلية وذلك ان النفوس البشرية سواء
كانت ازلية كما هو راي افلاطون او لا كما راي ارسطو فهي ابدية عندهم لا تفنى بخراب البدن بل
تبقى متلذذة بكمالاتها مبتهجة بادراكاتها وذلك سعادتها وثوابها وجنتها على اختلاف المراتب وتفاوت
الاحوال او متألمة بفقد الكمالات وفساد الاعتقادات وذلك شقاوتها وعقابها ونيرانها
على ما لها من اختلاف التفاصيل وانما لم تتنبه لذلك في هذا العالم لاستغراقها في تدبير البدن وانغماسها
في كدورات عالم الطبيعة وبالجملة لما لها من العلائق والعوائق الزائلة بمفارقة البدن تم تم
بحث الامتناع من لواحق الوجود والماهية نظرا الى ان ضرورة سلب الوجود عن الماهية حال لها اولا لانه من
اوصاف الماهية المعقولة او لكونه في مقابلة الامكان او لان المراد بلواحقهما ما جرت العادة بالبحث عنها تم
مطلب بهل البسيطة وجود الشيء في نفسه وبهل المركبة وجود شيء لشيء فاذا نسب المفهوم الى وجوده في
نفسه او وجوده لما من حصل في العقل معان من الوجوب والامتناع والامكان لان حمل الوجود على
الشيء او ربطه للشيء بواسطته قد يجب كما في قولنا الباري تعالى موجود والاربعة توجد لها الزوجية
وقد يمكن كما في قولنا الانسان موجود او يوجد له الكتابة تم تم وتصورات هذه المعاني ضرورية
حاصلة لمن لم يمارس طرق الاكتساب الا انها قد يعرف بتعريفات لفظية كالوجود والعدم فيقال الوجوب
ضرورة الوجود او اقتضاؤه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضاؤه او استحالة

الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولهذا لا يجاب عن
ان هو الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني
لكان دورا ظاهرا او اظهر هذه المفهومات الوجوب لكونه تأكد الوجود الذي هو اعرف من العدم لانه يعرف بذاته
والعدم انما يعرف بالوجود تم تم قد اشتهر خلاف في تمايز الاعدام فان اريد ان ليس لها تمايز متحققا في
الخارج او ليس للمعلومات والمعدومات هويات عينية متمايزة فظاهر لا يتصور فيه نزاع وان اريد ان ليس لمفهوم العدم
افراد متمايزة عند العقل يتصف كل منها باحكام مخصوصة بالحكم صادقة في نفس الامر فباطل لان عدم العلة موجب
لعدم المعلول من غير عكس وعدم الشرط مناف لوجود المشروط لا اخر ما ذكره في متن التجريد وشرحه بالى تم تم
جعل صاحب التجريد الوجوب والامكان والامتناع وكذا القدم والحدوث في فصل الوجود وجعل الشيئية وكذا
الوحدة والكثرة في فصل الماهية وجعل العلة والمعلول فصلا على حدة وصاحب المواقف جعل الشيئية في فصل الماهية و
الوجوب ومقابله فصلا على حدة وكذا الوحدة والكثرة وكذا العلة والمعلول وذكر القدم والحدوث في فصل
الوجود وصاحب الصحائف جعل الوجوب ومقابله والعلة والمعلول من لواحق الموجود والبواقي من لواحق
الوجود فاطلقنا القول بكون الكل من لواحق الوجود والماهية ليصح على جميع التقادير شرح مقاصد كون كل
من هذه الامور مشتركا بينه وبين غيره بخلاف التعين تم تم ولا بد في الحمل الايجابي من اتحاد الموضوع والمحمول
بحسب الذات الهوية ليصح الحكم بان هذا ذاك للقطع بان هذا الابيض مثلا من الموجودين المتمايزين بالهوية
ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود
للقطع بعدم الفائدة في مثل الارض ارض والسماء سماء تم تم تعين الشيء وتشخصه الذي يمتاز به عن
جميع ما عداه غير ماهيته ووجوده ووحدته تم تم وزيادة العارضة للماهيات ان حمل الوجود على
المتبادر منه مرادا من ان احدهما ان الوجود بهذا المعنى لا عروض له للماهية قطعا والثاني ان الاختلاف المعتبر

في التشكيك لا يجري فيه ضرورة ان وجود الهذا المعنى ليس اولى بكونه بكونه من وجود الآخر ولا اقوم عليه في ذلك
بخلاف مفهوم الموجود فان له عروضا للماهيات بحسب الاعتبار الذهني كما مر آنفا ويجري فيه الاختلاف المذكور
المعتبر في التشكيك بان لبعض الموجودات قد يكون اولى بكونه موجودا من بعض وقد يكون اقوم في الموجودية
على بعض فيتبع ان يراد بالوجود مفهوم الموجود كما هو الظاهر من الكتاب ويراد بعوارض هذا المفهوم
مضافا الى الماهيات التي الموجودات من حيث انها موجودات ثم ثم فان المراد من الوصف ما هو اعم من عروض
الاعراض الخارجية لمحالها وما يرجع الى صحة انتزاع الوصف عن الموصوف كما مر في الامور الاعتبارية كالكلية و
الجزئية والوجوب والتعين و نظائرها فتأمل ثم ثم ثم فان قلت مفهوم الموجود كما يصح ان يحمل على الموجودات
يصح ان يحمل على الماهيات ايضا فلم قال المصنف وتعالى بالتشكيك على عوارضها ولم يقل عليها قلت لان الاختلاف
المعتبر في التشكيك يجري فيها من حيث الموجود لا من حيث الخصوصية مثلا يقوم الجوهر على العرض في الموجودية لا في
الجوهرية والعرضية وقد يمنع ذلك في حيث الجوهر فوجب العرض ولم يصح انه صار شيء جوهر ام صار عرضا وفيه نظر
لان مفهوم الموجود والماهيات حقيقة مفهوم الموجود المطلق لا محالة ولكن بالنسبة الى حقيقة لا يكون على
قاعدة القوم فيكون مشككا باطل انه فتأمل ثم ثم اللفظ صوت يعتمد على مخرج الحرف وهو صادق على كلمات
اسمه لانها امحمول على العبارات الدالة على المعاني غير التقدم والتأخر فانها كحصلان من قصور
الآلة البشرية كذا قيل بعض ما قيل انه يشكل بمثل لمع وملع فكم وقعه بان تعلقا لا إرادة الازلية
بهذا احدهما من الآخر لو وقع مثلهما فيهما او نقول يمكن ان يحصل بين الكلمتين بالوضع الالهي معنيان
فيكون هذه كلمة واحدة لها معنيان اريد في كل موضع ما يناسبه ثم اذا وقعت في كلام البشر او حصل
التقدم والتأخر حصل كل منهما معنى خاص والتحقيق ان علم البشر قاصر عن ادراك مثال ذلك فهو راجع
الى العليم الخبير وبالجملة هذه العبارات مما يعتمد على المخارج بالنسبة الينا واما محمول على الكلام النفسي

وعلى تسميته بالكلمة والكلام باعتبار الدوال عليه مع ان الامور المعنوية التي يعبر عنها باللفظ كلمة
لانه اعم من الحقيقي والحكمي ولهذا دخل في الحد الضمائر المستترة فانها في حكم الملفوظات والنظائر انها ذكرت
في ضمن الالفاظ مما لا يقدح او لان هذا التعريف بالنسبة الى الكلمة والكلام اللفظيين لا المعنويين فانهما
قسمان آخران تم تم انه قديم او غير قديم وعلى تقدير القوم هل لفظ قديم او معنى وعلى تقدير ان يكون
اللفظ والمعنى قديم كيف حقيقته والله اعلم بحقيقة الحال تم تم واعلم ان علم الله تعالى بذاته نفس ذاته العالم
والمعلوم والعلم واحد هو الوجود الخاص تم تم واما العقل فلان اللذة والالم والمسئلة والتكلم ونحو ذلك
ونحو ذلك لا تتصور بدون العلم والحيوة ولا حيوة مع فساد البنية وبطلان المزاج ولو سلم فانا نرى الميت
او المقتول او المقبور يبقى مدة من غير تحرك وتكلم ولا اثر بلذة او تألم وربما دفن في صندوق او لحد صلى لا يتصور
فيه جلوسه وربما يذر على صورة كيف من الذرة فنرى باقية كالهابل بل ربما كله البسبع او يحرقه النار ويعبر
رماده بروح الرياح في المشارق والمغارب فكيف يعقل حيوته وعذابه وسؤاله وجوابه ويجوز ذلك
سقط تم تم الاحياء آيت بلبثه في الدنيا وفي القبر او في الحشر وقوله تعالى وما انت بمسمع
من في القبور ولو كان في القبر احياء لصح اسماع تم تم ثم اجاب على ان خلاف الاجماع
ليس بكفر لان الاجماع لا ينعقد بدون اتفاق المشبهة والمجسمة والروافض وامثالهم وعلى ان من لزمه
الكفر ليس بكافر وعلى ان صاحب الناو ان كان ظاهر البطلان ليس بكافر وواقعه بعض المتأخرين
من المعتزل حذرا من شناعة تكفير بكار وشهد الارض والسماء بسلامهم تم تم وتمسك
المنكرون بالسمع والعقل وهو للمعتزلة لظهور الشرع فقوله تعالى لا يذوقون فيها الا الموتة
الاولى وكذا قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم وربنا امتنا اثنتين واحييتنا
اثنين ولو كان في القبر احياء لكانت الاحياء آيت بلبث في الدنيا وفي القبر وفي الحشر وقوله
ولو كان في القبر احياء لصح اسماع تم تم ولا يخفى ان ما قرره الاسناد وان اندفع نقضه

عن المعتذر بل المنع الذي اورده في الحاشية السابقة عن المعتذر في الواقع ولم يعتبر كلام المعتذر

تماما لجنس نفس الامر وما يندفع به ما اشرنا اليه سابقا من ان مراده من التوقف التعريف الحدي و

ما ذكره من الاعتذار لم يجر في التعريف الرسمي تامل م م م بناء على مقتضى كلام الشارح وكلام المعتذر

تماما على الشارح لكن لم يندفع به المنع السابق في الواقع م م م لان تعريف الضاحك بالمتعجب مثلا لتحصيل

معرفة اجزاء به شيء يرجع الى التعريف جزء لجزء بل المقصود منه تحصيل معرفة نفس مفهوم الضاحك بهذا الوجه م م

قال الشارح انما يستنبط عن احوال الممكنات قيل فيه ان ظاهر العبارة ان البحث في قسم الامور العامة

مقصور على الممكنات وليس كذلك بل يبحث فيه عن الوجود والعلة وغيرهما على وجه يتناول الواجب

واقول لا يذهب عليك ان الوجود العام الشامل للواجب لا يكون واجبا بالذات بل هو ممكن

ضرورة واتفاقا وكذا العلة العامة المتناولة فلم يسلم العبارة على حصر في الممكنات لم يلزم بالتزامه م م

وقد نقض العامة الامور بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع الا انه كان ينبغي

ان يذهب صاحب المواقف حيث زعم ان ليس موضوع الكلام هو الموجود لانه يبحث عن المعدوم م م م

وانما حكمنا بان النهاية وذو النهاية سافان مشهوران لان صحة الاضافة الى الجانبين من خواص المشهوري

دون الحقيقي س م م م وقد اعترض عليه ذلك بان الوجود الخاص الواجب لا يقتضي الوجود المطلق

في الخارج ولا يتحقق الوجود العام معه بل فيساوه اياه في العقل وهناك يعتبر الوجود الخاص الواجب

الاعتبار والحل الذي تصوره انه في القوة العاقلة فلا فرق واجيب بان الوجود الخاص الواجب

متعين في الخارج مع اتصافه به الوجود المطلق والحال ليس كذلك س م م م قوله الوجود

الواجب انما قوله في العقل محل تامل فتامل م م م قال الشارح في الحاشية وتعلق بكل واحد من المتقابلين

عرض علمي او في عدم تعلق العرض العلمي لشيء من الاحوال المختصة بواحد وبمقابله الواحد نظر فان المكان في تقابل

ايضا الامكان شامل للجميع ويتعلق بكل منها عرض علمي والا لما يجب عن كون الواجب لا مكان فيه

المقصد بهذا القيد للمناقشة فيه بالبعض مجال تامل م م م قال الشارح في الحاشية اذ المراد اد المراد بالماهية
اقول المراد المستفاد من تحقيق الحكماء في هذا المقام هو ان المراد بالماهية مقارنة الوجود او وجوب الوجود
وبالجملة امر مغاير للوجود متصف به من غير ان يلاحظ معه الكلية او الجزئية قالوا الممتنع للواجب بعد ذلك لان
امتناع الوجود لتلك الماهية لا يخ اما ان يكون لذاتها او لغيرها والاول محال والالزم ان يكون لها قبل وجودها
وجود ضرورة ان الوجود لا يمتنع الا موجودا او لئلا يستلزم المعلولية فالاول بعد لا ماهية له بل هو موجود
الوجود لا بمعنى انه الوجود المطلق المشترك فان الوجود لا بشرطا العدم وساير الاوصاف وهو نفي الوجود
بشرط سلب العدم اى الوجود مع شرط لا زيادة تركيب هذا مضمون كلام الرئيس في الهيات الشفاء
فظهر ان ما ذكره الشارح في بيان انتفاء الماهية عنه تعالى ليس كما ينبغي م م م قال الشيخ ابو العباس اللوكرى
في بيان الحق … السالب ذى الوجود والبحث في كونه عارضا كالبحث في الوجود واما العلية فان اريد بها التام
والاستتباع بالفعل فلا شك انه من اللواحق الخارجية لكن القوم لم يريدوا به ذلك بل ارادوا به كون الشيء
بحيث لو وجد في الخارج تبعه شيء آخر ولو لم يوجد فيه لم يمتنع وليس ذلك من اللواحق الخارجية م م م
وانا اقول من البين ان مراد القوم بالعارض هنا الخارج المحمول ولا شك ان المعقولات الثانية بالنسبة
الى افرادها كذلك بحسب نفس الامر ضرورة ان الكلي خارج عن طبيعة الانسان ومحمول في نفس الامر
فكيف يصح ان يراد بالعارض العارض في تعريفها ما يقابل العارض في نفس الامر م م م
قوله لكن القوم ارادوا بالعلية آه عدم كيف ولو ارادوا بالعلية ذلك لزم ان يكون
المعدوم المحض متصفا بالحيثية كالعنقاء علة بالفعل ولم يقل به احد منهم ولزم ايضا ان
لا يكون الشيء بحسب وجوده الذهني علة م م م قيل لا نم ان الشمسية من العوارض
الذهنية لظهور انها ليست مخصوصة بالذهن فكالاربعة اينما وجدت يكون زوجا كذلك
اينما وجدت يكون شمسا وهو ظاهر جدا ولم يقل احد منهم انها من العوارض الذهنية تامل م م

واما الوجود فان فسر بالكون في الخارج او في الذهن او في احدهما فهو من النسب المتوقف تعقلها على
تعقل اطرافها وان لم يسلم ذلك وقيل انه لا يمكن تعقله الا مقيدا بماهية من الماهيات ولو اجمالا
كما ذكره الاستاد قدس سره وان منع ذلك فيتم المنع الجدلي من يجعله من المعقولات الثانية
بزعم انه لا يمكن تعقله الا مقيدا واذا اثبت عليه فساد هذا الزعم يرجع عنه ويعترف بانه ليس من
المعقولات الثانية وكذا الحال في نظائره كالشيئية وغيرها

وحينئذ يعود ... في ذلك تامل ه



اثبات واجب
غیاث الملة
والدین

بونلر همی کتابدر

حکمت و کلام

شرح امیر غیاث الدین منصور شیرازی
بر رسالهٔ اثبات واجب والدش
امیر صدر الدین محمد شیرازی

[illegible]

بسم الله الرحمن الرحيم

يا غياث المستغيثين نسألك كشف الحقائق والاطلاع على بدائع الاسرار والدقائق وارنا
لنيل النجاة والشفاء عيون حكمتك وارزقنا غاية السعادة العظمى كمال معرفتك بجودك والسوق حالك
عن اغشية جلالك واحجبنا بشهود لطائفك عن مشاهدة آلائك انك قريب وحسبك الاوهام بعيد و
معشيا ويا لكل بك لا نحصى ثناء عليك وانت على كل شئ شهيد صل على خير الورى سيد العالمين
غياث العالمين صدر الدين محمد في رسالة اثبات الواجب ونهى المناهى ومنع المثالب لا زال ايامه
منصورا ولواء دينه بالنصر منشورا فان العبد الالثغ مولاه الآيس على سواء المستغيث
الى الله الغفور غياث المشهور بمنصور الحسينى احسن الله حاله وانجح آماله وكشف بالحقايق الالهية باله
يقول لقد اعجب الامثال من قال ان العلم اقوم قبل واهم مآرب والآداب اهدى سبيل
وارفع مطلب وان للآداب اودية وشعابا وللعلوم الحقيقية شواهق وهضابا الا ان الذى
ارتفع منها وعلا هى السحاب الذى امطر وابل الحكم العلمية البالغة والنعم البهية الالهية السابقة
فاصبحت اراضى القلوب بها ذات ربيع ناظر ونور زاهر وهو الربيع الذى تتولع به الارواح
لا الرياح والنور الذى تزهر به الانفس لا الاغصان فانه نسيم اعتدال سواء بحبوة الجنان وتنفس
صبح كان بنفس الرحمن لا نتعالى الورد والريحان وما هو الا نفس من فاق الكل بانفاس بدائع
المعارف بجلاله واعلى انوار الابرار والحق بمقاله واتفق على العالمين فوائد جواهر العلوم والعلا
عياله وهو الحبر العلامة البهية المقدسة والسدة السنية الزكية الفيلسوفية ابونا وسيدنا

ابو

ابو الابرار وسید اعاظم العلماء فانه لما رأى حقیقة البدء والاعادة وکیفیة البدایة والنهایة
مع غناء الصدیق الیا ما ما علی مواطن ثبوتها وقرارها ومواقع انطماسها فاستوارها بما یحیر فیه
اوهام البشر بانظارها ویدحض فی حبال عزها اقدام العقول وارادها ارشد الی هذا الباب بابلغ
کتاب فالتمس منی بعض الاحباء من ارباب الالباب ان اکشف استارها واوضح سرائرها فانه
بحر الی عباراته لطائف اشاراته ومعانیه مبانیه ورشاقة معانیه بما لا یطلع علی مقاصده الا واحد
بعد واحد ولا یهتدی الیه فانه الافراد بعد افراد ذوو بالنظر الاعلی جواهر الفاظه لتصور النظر
عن موضع الحفاظ فشرحته شرحا لشرح من عداوی الکلام صغاره لحجارة فائق لا یوجد فی الفرون
نظائرها نشرها بلوامع تجلی اشراقه کالشمس باظهر الحقائق وتقدح من المعانی بارزها فیه
العدد وکالفوانیس ثم انی سمیت شرحی هذا الکشف الحقائق المحمدیة کالرسالة بانتهائها بالحقائق المحمدیة وانا
افصح فی الکلام شوکلا علی العزیز العلام متوسلا ولا الشرح الصدر فی صدر الشرح ما ینشرح به الصدر
من الحق المحقق بالتصدیق تعالی سبیل ملک الحقوق ان محقق کل شیء وجاعله وموجد کل ذوی فاعله هو
الذی سبحانه فانه هو الخالق الفاعل مطلقا والموثر ما یعد علل انما هی آلات وروابط ووسائط
کل منها کلمة من کلمات صادرة واسطة لافادة معنی هو ابراهیم من اسمائه الی کل منها مصدر فعل من افعاله
ولیس لغیره ما ثر فی غیره الا لعقص اسمه وکل من لم یتوقف منه فی الامر الا الجلی الظاهر فقصر فهم نظره
نسب اثره الی العلل العادیة والاسباب الظاهرة وانما من علم البصیرة واتضح قال لا اله الا هو
له الاسماء الحسنی اثباتا وتحقیقا للروابط ونفیا لاستقلال الوسائط وبامورنا هاتفا وقوربا ما
یحقق حقیقة کلمة التوحید ویتنور حقیقتها وان اضطرب کلمة الکلمة فیها وتیسر نفس ناصد وتوجه تصدی
وسدیت ذکره وربط وعانقه بقوله مبدأ الابتداء وبه المعاد والیه الرجعی ولا یخفی ان کلا منهما بعینه
تارة بالقیاس الی الممکنات کلها والاخری بالقیاس الی کل منها وهی علی الاول اشارة الی دائرة
الوجود المشتملة علی قوس النزول والصعود وتوضیحه ان مراتب الوجود تنازلت من الاشرف الاعلی الی
الاخس الادنی حتی ینتهی الی الهیولی الاولی التی للعناصر کلها راجعة منها صاعدة الی المبدأ الذی

فان في هذه القوس الاول النزول كل مرتبة دون سابقة وفي الاخرى الصعود على عكس والمبدأ الاول
كأنه بذاته المراتب في الشرف والكمال فهو نهاية نهاياته وفوقها فانه تمام الحسن وكمال الجمال فهو
الاول الذي ليس قبله شيء والآخر الذي ليس بعده شيء وبه بقاء الكل ونظامه وترتب الوجود ونسقه
وانتظامه والمعلم الثاني فالاول منها اشارة الى الايجاد وظهور النفس والثاني الى استيفاء
ذلك واستمراره ... لا الهي له والثالث ما ترتب على العشق الساري في جميع الذرات
من الاتصال التام المستتبع لزوال النقص والعود الى الفطرة الاولى ثم لما كان السعادة
القصوى هي كمال الوصول الى تلك المرتبة العليا وكان حصول ذلك الكمال لكل الا بوسيلة نبينا صلى
الله عليه وسلم عقب ذلك بسؤال الصلوة عليه وعقبه بتمني الوصول اليه حقيقة وتقدموا فقال رضي
الله عنه وارضاه وعلى اله ما سالم وتمنيا ... ان نصلي على من هو انا الى صلاح الدنيا وفلاح
العقبى لا يخفى مناسبة هذا الحزن ... وقوزناه آنفا وينهل الله في ان سلمنا الى درك اعلى
صفات العلماء وفيه ما فيه والناظر فيه يكفيه ما حققناه هو ولا بأس سوى هذا الصدر لم يشرح
الصدر بفوائد ربما تجد فيها فوائد ينتفع بها في مطالب شتى موردا ما اريد ايراده في مباحث يشتمل
عليها مطالب المطلب الاول كل من الشكر والحمد لغوي او عرفي موضوع اولا للثناء بالوصف
بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل وثانيا الثاني بالفعل المنبي عن تعظيم المنعم لانعامه واول الاول
هو ثاني الثاني وربما يمتاز بدقيقة وعرف الثاني منه بصرف العبد جميع ما انعم الله به فيما خلق لاجله
وفيه ما فيه ثم في هذه التعريفات مباحث وشنعا بها التعليقات ثم بعد تصور كل من الكل نظهر
وجه حمل الفاتحة على كل من كل منها المطلب الثاني وفيه مباحث الاول في بيان مراتب النفس قال
صاحب المحاكمات النفس الانسانية لها جنبتان جنبة الى ما فوقها وما تحتها فما تحتها قوتان فالقوة
التي تنال بها من عالم الغيب تسمى قوة نظرية والقوة التي تؤثر بها في البدن تسمى
قوة عملية ولكل منهما مراتب من بداية الاستكمال الى نهايته اما بيان مراتب النظرية فهو ان
الانسان في مبدأ الفطرة خال عن العلوم كلها مستعد لها وهي المرتبة الاولى وتسمى عقلا

هيولانيا

هيولانيا ثم اذا استعمل آلاته اعني الحواس الظاهرة والباطنة تنتقش بعلوم بديهية واستعد لادراك العلوم
الكسبية وهو المرتبة الثانية ويسمى عقلا بالملكة ثم اذا ضم العلوم البديهية بعضها الى البعض
وادرك العلوم الكسبية وحصل له الاقتدار على استحضارها من غير تجشم كسب جديد وهو المرتبة الثالثة
ويسمى عقلا بالفعل وحصول المعقولات بالفعل متمثلة عنده مشاهدة له هو المرتبة الرابعة المسماة
بالعقل المستفاد واما مراتب القوة العاملة فهي اثنان التحلية والتخلية وفي التحلية مقامان تهذيب
الظاهر بوظائف العبادات على مقتضى ما فيها الشريعة والحكمة والتزكية الباطنة عن الملكات الردية
والاخلاقات الذميمة وقال في شرح المطالع النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم كلها مستعدة
لها والا امتنع اتصافها ويسمى عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع الصور
القابلة لها ثم اذا استعملت الالات اي الحواس الظاهرة والباطنة حصلت لها علوم اولية و
استعدت اكتساب النظريات ويسمى بالملكة لانها حصلت لها بسبب تلك الاوليات ملكة
الانتقال الى النظريات ثم اذا ادركت العلوم الاولية وادركت النظريات مشاهدة اياها سميت
بالعقل المستفاد لاستفادتها من العقل الفعال واذا صارت النظريات مخزونة عندها وحصل
لها ملكة الاستحضار متى شاءت من غير تجشم كسب جديد فهو العقل بالفعل واما مراتب القوة العملية
فاولها تهذيب الظاهر بالشرائع الحقة والنواميس الالهية وثانيها تهذيب الباطن عن الملكات
الردية وبعض آثار شواغلها عن عالم الغيب وثالثها ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو
تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال
عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة
في جنب قدرته الكاملة وكل علم وكمال مستوفا عليه اشار بل كل وجود وكمال انما هو
فائض من جنابه تعم شأنه وعز سلطانه اقول لا يخفى ما فيها وما فيهما فان المراتب التي ذكرها
في العقل العملي ليس على ما يقتضيه النظر الحكمي بل الالتق والاولى والادق والاحرى ان
بعد استعدادا التهذيب اولى مراتبها وتوضيح ذلك ان لكل من القوتين النظرية والعملية

استعداد وكمال واستعداد الوقوف في كل واحد منها هو الجزء ما يسمى مرتبة اولى ثم بعد ذلك
يعرض لكل منها ان يحصل له البادي التي بها يكمل احوالها اما النظريات كالمقدمات البديهية
وما يجري مجراها كمهمات بعدها للكمال اللائق بها وح تكون لكل منها عقلا بالملكة ثم يحصل
لكل منها الكمال المكتسب اللائق به وح يظهر المرتبتان الاخريان كما لا يخفى ثم جعل التحلي
بالصور القدسية وملاحظة جمال الله وجلاله وقصر النظر على كماله من مراتب القوة العملية
بالتفسير الذي ذكره لا يخلو عن فساد وان امكن توجيهه بوجه ولكن يتسع دائرة المقال وينبسط
مبادئ الجدال وللكلام من الجانبين مجال ثم ان ما ذكره في بيان مراتب القوة النظرية الى
ليس على ما ينبغي اما اولا فلانه مشعر بان مسميات تلك المراتب من العقول الاربعة هي النفس
الناطقة وليس كذلك بل مسمياتها احوال النفس وقواها كما صرح به الشيخ في الشفاء في
الفصل الاول من المقالة الخامسة من كتاب النفس بل النفس هي الشيء الذي له هذه القوى
والمراتب حيث قال في بيان تلك المراتب والقوى ليس ولا واحد منها هي النفس بل النفس
هي الشيء الذي له هذه القوى والمراتب ومن تتبع كلامه وجد تصريحات شتى على هذا واما اعتذار
السيد المحقق قدس سره في حواشيه ففيه ما لا يخفى واما ثانيا فلان كلامه في العقل المستفاد مضطرب
ولذلك قال السيد في حواشيه وجه الضبط في هذه المراتب الاربع ان القوة النظرية
لاستكمال الناطقة بادراكات الا ان البديهيات ليست كمالا لها معتدا بها لمشاركة
الحيوانات العجم فيها بل كمالاتها المعتد بها الادراكات المكتسبة ومراتب النفس في الاستكمال
بهذا الكمال منحصرة في نفس الكمال واستعداده لان الخارج عنها لا تعلق له بهذا الاستكمال
ومراتب قوية والكمال هو العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات والاستعداد اما
قريب وهو العقل بالفعل وبعيد وهو العقل الهيولاني او متوسط وهو العقل بالملكة
فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متقدمة على خزنها وحفظها بلا شبهة فكيف
يكون العقل بالفعل مستعدا للمستفاد مع تاخره عنه قلت هذا استعداد الاستحضار

الكمال

الكمال واسم حاله بعد عقبه هو متقدم عليه الاستحضار ابتداء كالاستعداد في السابقين

فلا محذور انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من التكلف ثم اقول يمكن ان يوجه ذلك بناء على ادعائهم

بان المستفاد وهو مشاهدة النظريات صرفه خالصه خالية عن شوب الاختلاط بالغير والنظريات

قبل الاخر ان غير ملحوظ بهذا الوجه بل ملحوظ مع الغير مخلوط به فان الشيء مثلا ملحوظ في ضمن الكبرى

معها فلاحظها وان كان مرة مع الدليل لم يكن ملاحظة خالصه فاعرف هذا ثم اقول الاوجب

الاشبه بكلام الحكماء في ضبط قوى النفس ومراتبها بحسب العقل النظري ان قوة الاستكمال

اما ان يكون متضمنة لقوة فعلية ويكون مش تحصيل وحصول ام لا فعلى الاول القوة الفعلية المعتبرة

اما قوة فكرية او قوة ذكرية وعلى الثاني القوة الاستعدادية الانفعالية اما محض استعداد

ويقترن باعداد فالمراتب اربع الاولى قوة الاستكمال والقدرة عليه بالفكر وهي في

الاول الثالثة قوة الاستعداد مع الاعداد وذلك بحصول البديهيات فانها اسباب معدة

لحصول النظريات غير معتبرة بالذات بل الاعداد للنظريات الرابعة هي الاستكمال المحض

الاستعداد فالرابع هو الاول والثالث هو الثاني والثاني هو الثالث والاول هو

الرابع واقول من الذي توضيح الكلام في المرام بوجه حكمي على عام ان المراد بالنظر ههنا

ملاحظة المعقولات والعقل النظري قوة بها ملاحظة وهي اما باستعداد صرف او مع اعداد

او بقوة قدرة ويمكن من ملاحظة المعقول ابتداء بمقدماته المعدة وذلك في النظريات بالاكتساب

الاكتساب والفكر او بقدر مثاله كرها وملاحظتها من غير كسب وكل من المستفاد وبالفعل يصلح

لان يطلق على كل من المرتبتين الاخريين كل بوجه وليعلم ان هذه القوى والمراتب الاربع

يعتبر بالقياس الى كل نظري لا الى كل النظريات على ما توهم واعلم ان بين المراتب والقوى فرقان

ولكل وجه وقد يرد وتبصر فهذا وجه قريب من وجه غير بعيد عن ارادة الحكماء لكن الحق في هذا

حققناه في بعض المحث الثاني بعد العقل المستفاد مرتبتان هما الكل منه اوليها هي عين النفس

دون ثانيتها وهي حق اليقين ولقد حققنا بها في بعض التعليقات المحث الثالث قالوا

العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق رأى كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات
وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي
لا يتأبى عنها شيء من الممكنات بل كل وجود وكل كمال فهو صادر عنه فايض من لدنه فصار الحق
ح بصره الذي به يبصر وسمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف متخلقا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة وانه يرى هذه الصفات
متكثرة بالقياس الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدأها الواحد فعلمه عين ذاته وكذا قدرته
وارادته ووجوده بالعرض فليس هناك ذوات متعددة متصفة بصفات متغايرة بل الكل واحد
الا انه اله واحد هذا ما حققه المحقق في توحيد الصفات وقد يلتبس في ترتب قوله فصار
الحق ح الخ على ما سبقه وقيل وجهه انه اذا رأى كل كمال مستغرقا في كماله لم يكن في نظره
كمال الا وهو كمال الذي هو عين ذاته فصار الحق ح جميع كمالاته من السمع والبصر
والقدرة والوجود ولرجوع كلها في نظره الى كمال الحق الذي هو عين ذاته فصار العارف
ح متخلقا بأخلاق الله تعالى بالحقيقة يعني ان صفاته عين صفاته لا بالمجاز كما تقوله اهل النظر
بأن يتصف بصفات تغايره لصفاته مناسبة لها فهذا هو رتبة توحيد الصفات هذا ما قيل
واورد عليه ان صيرورة صفات الذي بالحقيقة صفات العبد مع انه غير لازم مما فرع عليه
بناء على انه لا يلزم من رجوع كمالاته في نظره الى كمال الحق صيرورة كمالاته في نفس الامر مخالف
للشرع قطعا واما انه مخالف للعقل وكلام المحققين من الصوفية قدس الله اسرارهم اما انه مخالف
للعقل فلان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة صفات العبد مستلزم لكون ذات
الواجب صفة الممكن تعالى عن ذلك علوا كبيرا واما انه مخالف لكلام من له تحقيق فلان المحقق
الطوسي في شرح مقامات العارفين نسب هذا الاتحاد الى بعض القاصرين ثم ان صاحب العقل
عاد فقال ليس المراد انه يصير كذلك بحسب نفس الامر بعد ان لم يكن بل ان الامر كذلك بحسب
نفس الامر لكن لم يكن منكشفا عليه الى ان يرتقي الى هذا المقام فالتفاوت انما هو في

الشهود

في الشعور لا في نفس الامر بل في نفس الامر كان الامر كذلك دائما ولذلك قال قائلهم توهمت قدما
ان ليلى تبرقعت وان لنا في البين ما يمنع اللثما فلاح فلا والله ما ثم مانع سوى ان عيني
كان عن حسنها اعمى وبالفارسية وصال اين كه رفع خيالست خيال ازين بي خبر دو صد كاست
نه از اين گشته و نه از اين شده ان همه اشكال كردم بر تو آسان واما انه مخالف للشرع فعلى تقدير
تسليمه لا يضر صاحب التوحيد لانه بصدد شرح كلام الغير فهو في موضع النقل ولا حرج على الناقل
وكذا دعوى مخالفته للعقل مخالف للعقل كيف وقد ذهب جمهور العقلاء الى ان ليس في الوجود
الا ذات واحدة لها شئون واعتبارات على ما هو المشهور عندهم ويدعون ان ذلك
مدرك بالعقل المنور بنور العشق ومن قال منهم انه طور وراء طور العقل لم يرد انه مخالف للحكم
العقلي بل انه يعجز العقل عن ادراكه كما ان العقل طور وراء الحس بمعنى ان الحس عاجز عن ادراك
مدركاته لا بمعنى انه يحكم بخلافه وكيف يجوز احد بان افاضل الاذكياء بعد اطلاعهم على
حقائق العلوم العقلية والنقلية والاحاطة بها علما وارتكابهم للمجاهدات والرياضات
المطلقة للنفس الموافقة للشريعة الحقة اغويهم الشيطان وسول لهم ما يخالف الشرع وبديهة
العقل بحيث تطرف دونه على من له ادنى تمييز وقد عادوا العدد الى كفار او مجانين ولو
امسك هذا الفاضل عن هذه الكلمات لكان خيرا له لان للحروب رجال وللثريد رجال وكل
ميسر لما خلق له انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من الخلط والخبط والفساد والالتباس بوجوه كثيرة
عديدة لا تخفى منها ان قوله ان الامر كذلك بحسب نفس الامر توهم باطل وتحمل فاسد ليس فيه حاصل
فانه مع ما يرد عليه من الايراد الذي اورده المورد يتوجه عليه ايرادات اخر اما الاول
فلان كون صفة الحق التي هي عين ذاته صفة للعبد ممتنع سواء حدث ذلك بعد ان لم يكن او
كان الامر كذلك دائما بحسب نفس الامر واما الثاني فلاستلزامه تقدم الصفة على الموصوف
بالزمان وكون الحق حادثا تعالى عن ذلك علوا كبيرا الى ان ذكر الضرورة يصير مستدركا كلام المعترض
الشعرية المذكورة لا تفيد فان المستفاد من الاول ان المانع الذي يتوهم من قبل ليلى لاح

انه من قبل الرأي لامن قبلها ولا يدل اصلا على ان صفة الحق بعينها صفة العبد على ما ادعاه. واما
الثالث فلانهم لما راوا الحوادث في معرض الفناء والزوال سموها خيالا ودورا والالتفات
اليها مانعا عن الكمال وكمال معرفة الحق لا انهم يحكمون بانتفاء الحوادث ولو كان كذلك لكان
فسادا وهم اعتقادا من غير واقع على ان الكلام في الحقائق العلمية ولا دخل فيها للتخيلات الشعرية
ومنها انه ان ارادوا بما يسمون والاعتبارات فيصير الصادر عنه الواقع في معرض الزوال والبقاء
الساقط عن نظر العارف عند التوجه التام الى الحضرة الاحدية فلا يلزم من ذلك انتفاؤه في نفس الامر
كما ادعاه وان ارادوا انتفاؤه في نفس الامر فالوفاء لم يقولوا به كذلك قال المحقق الرومي في
المثنوي بالفارسية صبغة الله جسم رنگ هو پیسها یک رنگ میگردد در و چون در ان
خم افتد وگوئیش قم از طرب گوید منم خم لا تلم این منم خم خود انا الحق گفتن است رنگ آتش
دارد الا آهن است چونکه آهن سرخ شد چون زرگران لبس انا النار لاف شد زمان ثم
لما كان هذا التشبيه وان كان تقريبا من وجه فهو بعيد لكون الاشتباه في المثل شديدا فيها في المثال
عقب بقوله آتش این جانب به بند دلیل سده و شیر را مجند ومنها ان قوله لا يغير صاحب
التوجه ثم اذ ليس في الكلام المذكور ما يخالف الشرع وهو قائل لان توجه لا يخالفه من وجه توجه
مخالف للشرع والعقل كان رجوع الاشارة الى التوجه لا الى التقابل فان الاتصاف ان شبهتم ملك
الاعتقادات لا يوجد فيه فانه متحمل بل يانع ماسح لا يعرف ما يحلو وبسبح فاما لك بجلالك مستالي
هولاء الاعلام البراء عن الآثار ما يخالف الشرع والعقل واما ما نقل عن الصوفية من حصر الوجود في الواحد
الى ما ادعاه انهم ان الامر كذلك في الواقع والكثرة المحسوسة اعتبار محض لا اسم لها ولا اثر لها في نفس الامر
واما بواسطة عدم اعتدادهم بوجود الممكنات لانها في عرضة الزوال ومعرض الاضمحلال والاختلال
والمنظر الى ان الموجودات جهة واحدة ولا بالكثرة المحسوسة ولا الاحكام الشرعية الى ما يوسعه
لا يهتدي اليها لاشره ومن الوفاء وواحد بعد واحد من الاذكياء الاركياء والاول غلط والاخر
مع ما نقله عنهم من ان العقل لا يحكم بخلاف ذلك ومن اجلى البديهيات ان الموجودات ذوات كثيرة

١٩ الاظهار

وانكار هذا امكانه غير مسموع والله لو ارادوا ذلك لم يصح اهل التحقيق منهم بنفي الاثنينية
وعدم التجاوز الى الكثرة لكنهم صرحوا بانكار دوام البالغ طاء لا سيرة به وذلك لا يحتاج الى ما
حكموا به من المجاهدات والمكاشفات والثالث يستدعي بسط في الكلام وتحقيقا لا
المقام ازدام عنكبوت كه بهر يك پشه نتوان ميدو داشت كه عنقا شود شكار دام
من العجب العجاب الذي يبهر الالباب ان هذا القاضي الفاضل العادل عدل عما حكم به عقله
الذي ليس معه اعتماد الا على شهادة ما توهمه من ظواهر بعض الاقاويل التي توهمها منسوبة
الى من ارتكب المجاهدات والرياضات ولنسي قصة بلعم ابن باعورا وان الشيطان معه
كيف ضل وغوى واضل من الناس كثيرا لكن الله يهدي من يشاء الى سواء السبيل ونبهه
على اتباع هدى السبيل فلا يوهمه العبارات ولا تغره الخيالات ولا يخدع بدعابة شيطان
الخيال ليرى الكذب والمحال في صورة الكشف والحال على انا نقول من اين علمت تصميم العلما
بعد اتقان العلوم والرياضات وزيادة التجردات والمجاهدات على ما يخالف بديهة
العقل وهل الكلام الا في هذا التصميم وكيف يصمم العقلاء على خلاف ما شهد به بديهة العقل
والاولياء المنور عقولهم بنور الولاية على خلاف ما حكم به الانبياء المنور بصائرهم
بنور النبوة حاشاهم عن ذلك بل هم يلوحون الى المعاني الدقيقة الوسيعة والحشوية القاصرون عنها
عن الوصول اليها يحملون ومونهم على ظواهرها ويوجهوها على ما ينالون منها ولعلهم براء
ولو امسك هذا القاضي الفاضل عن توجيه كلام القائل على خلاف الشرع والعقل في المراد لسلم
عن الايراد ولقد نطق بالحق حيث قال للحروب رجال وللثريد رجال فانه لعلا شانه
وعلو كعبه ومكانه مشهور معروف بالحرص على الثريد وكل ميسر لما خلق له ومن بد توضيح الكلام
في المرام ان ههنا مراتب الاولى مرتبة التوحيد وللتوحيد معنيان احدهما التصديق بوحدة
الاله وهو مبدأ المعرفة وثانيهما جعل الاشياء واحدا وهو كمال المعرفة وبيانه ان السالك
اذا تيقن ان ليس في الوجود الا هو وفيضه وان ليس بغيضه وجود منفرد فقد قطع النظر عن

عن الكثرة وراء الجمع واحدا وفي هذه المرتبة يصير جميع ما سوى الله حجابا له وبعد النظر الى
غير الله شركا مطلقا والثانية مرتبة الاتحاد ومعنى الاتحاد صيرورة الشيئين واحدا وهو فوق
التوحيد فان في التوحيد شائبة تكلف ليس فيه فاذا رسخ في ضميرك كمال الوحدة المطلقة
بوجه لا يبقى معه الالتفات الى الكثرة اصلا فقد وصلت الى مرتبة الاتحاد وليس الاتحاد ما
ما توهمه بعض القاصرين من ان المراد به صيرورة الاثنين واحدا بعد ما [illegible] عن ذلك علوا
كبيرا بل هو ان يصير الى كل نظره الله بلا تكلف ان تقول فيضده غيره الثالثة مرتبة الوحدة
معناها كون الشيء واحدا وهو فوق الاتحاد اذ لا بد في الاتحاد من ذات الكثرة ولا شيء هنالك
عنها اثر اصلا وينعدم في هذه المرتبة التكلم والحركة والذكر والفكر والسلوك والسير والطلب
والطالب والمطلوب والنقصان والكمال واذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا وبعد ذلك
مرتبة الفناء التي ينعدم فيها الاثبات والنفي وكل ما في الوهم والخيال والعقل وهذا الكلام
وفي هذا الكلام في المعاد والى المعاد كان المبدأ منه قال الله تعالى كما بدأكم تعودون المبحث
الرابع بعد تحقيق ما تقتضيه الكلمة حقيقة قوله يدرك صفاته العليا المطلب الثالث قيل من
القضايا المذكورة في العلوم الحقة ان استفادة القابل من المبدأ يتوقف على مناسبة بينهما
وكثيرا ما يستعملها الحكماء في كتبهم منها انهم قالوا في المزاج ان انكسار الكيفيات المتضادة
واستقرارها على كيفية متوسطة وحدانية يوجب ان يكون لها نسبة الى مبدئها الواحد بسببها
يستحق لان تفيض على المزاج صورة او نفس وكلما كان المزاج اعدل والى الوحدة الحقيقية
اميل كانت النفس الفائضة عليها بمبدئها اشبه ومنها قولهم ان النفوس الفلكية تستخرج بسبب حركاتها
الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل فيحصل لها بواسطة ذلك مناسبات الى المبادي العالية
التي هي بالفعل من جميع الوجوه فتفيض عليها من تلك المبادي الكمالات اللائقة بها الى غير
ذلك من المواضع ولها مثل في المواد المجردة لا يكاد يخفى كالمعلم والمتعلم ولما كانت النفوس الانسانية
منغمسة في العلائق البدنية مكدرة بالكدورات الطبيعية وذات المفيض عز اسمه في غاية البعد

عنها

عنها لا جرم وجب الاستعانة في استفاضة الكمالات من تلك الجهة وبمتوسط يكون ذا جهتي التجرد
والتعلق حتى تقبل الفيض من المبدأ الفياض بتلك الجهة الروحانية وهي عنه بهذه الجهة ولذلك
وقع التوسل في استحصال الكمالات العلمية والعملية لنا المؤيد بالرياستين مالك ازمة
الامور في الجهتين وبافضل الوسائل اعني الصلوة واقول فيه ما فيه فان القابل على ما قرره
هو النفس والفاعل هو المبدأ الفياض والمناسبة بينهما وان كانت النفس في غاية التعلق اشد
واكثر من المناسبة بين المبدأ والمادة ولذلك تفيض من المبدأ على المادة والماديات كثير
من الكمالات والصور والاعراض والحيوان وهذا الوجه على ما حرره خطابي مشتمل على مقدمات خطابية
ومع ذلك يشتمل على مغالطة في الخطابة فان المناسبة الموجبة في صحته انما هو المناسبة بين
القابل والفاعل مناسبة وكذا بين القابل والفيض للمفيض وبيانه وكذلك ينبغي ان يكون
بين القابل والفاعل مناسبة وكذا بين القابل والفيض والمناسبة بين المبدأ وجميع
القوابل محققة الا انه ربما لا يكون لبعض القوابل مناسبة مع الفيض كما في النفوس الكدرة
التعلق او اعلمت ذلك فاعلم انه يمكن توجيه كلام صاحب النبل في تصحيح وحمله على التحقيق بوجه
لكن النظر فيه بالانصاف يأباه واقول يمكن ان يوجه ايراد الصلوة في فواتح الكتب بوجوه
اوجه ما قيل منها ما اشرت اليه في فواتح لطائف الاشارات وحاصله ان التوجه بالصلوة
كالمواجهة بمرآة النفس شطر مرآة مستنيرة من الشمس لينعكس ضوءها منها اليها وتريد تحصيله ان
نفس النبي صلعم بمنزلة مرآة مستنيرة بمقابلة النور بل هي في القمر في الليلة القمراء فانه تنور بنور
الشمس ولا يخفى على البصير انه اذا قوبل مرآة واحدة بمرآة متقابلة بمقابلة نور الشمس
تضاعف لها انوار كثيرة وفي هذه اشارات لطيفة الى مطالب شريفة عسى ان تعطي بحقيقة
السعادة على ما يليق بمذاق ارباب الحقيقة ومنها ما اشرت اليه وهو انه من السنن السنية
والسير المرضية ايراده عند المعلم في صدر كل تعليم وتعلم وصاحب الشريعة الالهية معلم في
الحقيقة فان مباديها مأخوذة منه [illegible] في رسالة في اثبات الباري خصه بهذا الكلام

اشعارا بان اللازم من الدليل ثبوته بهذا الوجه فان افتقار كل ممكن الى علة يستدعي كونه عالما
موجدا فاعلا هو البارى و بيان صفاته الحسنى انه و كيفية تسميه على براهين دقيقة انيقة
يسكن اليها نفوس الاذكياء عليها بل كلها مما اختص بها مؤلفها و معان لطيفة رشيقة
تطمئن بها قلوب الوفاء مما لا يجد في كلام غيره اليه سبيلا منطوية على ما يدلك ان الحقائق
الالهية مما ادركته بقوة نفسه القدسية محتوية على ما ينقذ الطالب عن المضائق الجمة من النكت
الدقيقة التي يستنبطها بقريحته الذكية جامعة بين وجازة المبنى وجلالة المعنى
فان تحقيق الحقائق والخروج عن المضايق يعرف مراتب الرجال لا بكثرة القيل والقال وقد
جعلها جامعها بل مبدعها ومحققها ومظهرها ومنورها وهو الفقير الحقير الشهير بحيدر الحسيني وهو
وهو سمي النبي صلى الله وسلم وكنيته ابو المعالي ولقبه صدر الدين كتب العلوم الحقيقية ثم
تعنف بالحسني الانتساب نسبا و نسبته بحسين ابن علي عليهما الصلوة والسلام
وكونه ما يعاده في كونه على الحق بالحق شاهدا شهيدا وما يشهده كما شهادة الشيرازي
جمع الله شانه تحفة لمجلس كل وجيه ذكي محول بالاستقامة والانصاف مجتنب عن التعنت
والاعتساف مولع على تحقيق الحقائق طالب للتخلص عن المضائق ومن الله بعد السال ان
يوفق اهلها لان ينتفعوا بها وان يحفظها عن غير اهلها الذي ينتسب بصورة لا مولفها
بايراد ما لا يرد عليها وفيها فصول اثنى عشر وخاتمة ولقد الحقنا بها تسعة من الفصول تتميما للاصول
فصل الاول في اثباته تعالى اي بيان ثبوته وتقرير دليل وجوده بان تبين ان من الموجودات
ما هو واجب بالذات ومن الوفاء من جعل ذلك مستغنيا عن البيان و احال في هذا المطلب
اقامة البرهان ولعله رمز الى ما نعرفه من اهله ما لا يناسب ذكره وما اصاب من نسب ذلك من اصحاب
العلوم الرسمية فقال وجود الواجب لكثرة دلايله وظهورها صار بمنزلة الغني عن البيان
مبالغة في المعنى ثم البرهان في الحقيقة هو اللمي المفيد لليقين وفيه الاستدلال من العلة
على المعلول والواجب تعالى شانه منزه عن العلة فلا يقوم عليه برهان فانه ضعيف للخفي

في اوله من التكلف وما في آخره من التعسف فان البرهان على ما اطبق عليه ارباب الميزان
شامل للان واللم وافادة اليقين مشتركة بينهما وما قيل من ان اليقين انما يستفاد من اللم
غير صحيح على اطلاقه فان اليقين فيما له سبب على ما قيل انما يحصل من جهة السبب لا مطلقا بل اليقين
في غيره قد يحصل بغيره وكثير من الدلائل المثبتة لوجوده تعالى برهان يقيني معتبر فيه جميع ما يجب رعايته
في البرهان على ان التعليل والسببية في ذلك على وجه آخر وسنشير اشارة ما ومن اهل النظر
من قال في بيان ذلك ان قولنا الواجب موجود قضية اولية لا يصلح لان يكون مسئلة علم من
العلوم النظرية او وجهه ان الحقيقة انما قولنا ما يكون موجودا بالضرورة ابدية موجود في
ذاته لا ما قيل من ان الموضوع هو الواجب بعنوان آخر فانه نوع دائر ولتوجيهه ثم لما قررنا
حقيقة فاولى ذكان رباحن الرضوان بل لان الموجود هو الموضوع وامثال تلك الاحكام
على ما جرى عليه كلام ائمة الحكمة والكلام راجعة الى التقسيم فقولهم الواجب موجود والممكن موجود
بمنزلة قولنا الموجود اما واجب او ممكن فيتم الحصر ويصح التقسيم بلا فرق بينهما مع شاهد الحدوث او
وسطا له دليل اثبات الواجب وفي كلامه قدس سره حيث قال لو لم يكن في الوجود ما هو واجب
بذاته لم يكن موجود اصلا تلويح مليح الى ذلك وتصريح بهذا او محصله انه لو انحصر الموجود في الممكن لم يكن
موجود اصلا والثاني ظاهر البطلان فان كثيرا من الموجودات محقق بالضرورة تصورات السوفسطائية
ان الموجودات كلها اوهام وخيالات باطلة بيان الملازمة ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح فان
منشأ الاحتياج على المذهب المنصور الامكان وكل ممكن قديما كان او حادثا فالمرجح ضرورة ان نسبته
الى طرفي الوجود والعدم الى الممكن واحد ولا رجحان لشيء منهما ولا يصح ان يرجح احدهما الا بمستقيم بعد
فلو وجد ممكن وترجح وجوده كان المرجح غيره موجدا له لما تحقق من ان مرجح وجود الشيء يجب ان يكون
مؤثرا فيه موجدا له وذلك مع انه بين مبين فلا محالة يكون المؤثر الموجد موجودا ضرورة ان الشيء
ما لم يوجد وعلى تقدير عدم الواجب كان ذلك المرجح الموجد ممكنا محتاجا الى مرجح آخر وممكن وقد وجد
في بعض اوراق المسودة ممكنا وهو الطف وان كان الاول اظهر وسلاسة العبارة فيه اكثر و

ان الامكان لازم من فرض عدم الواجب وانحصار الموجود في الممكن فيهما في الممكن وبالجملة كل راجح مسبوق
بمرجح وكل مرجح موجود فلو كان كل موجود ممكنا لكان رجحان وجود كل موجود ممكن مسبوقا برجحان
وجود ممكن متوقفا على رجحان آخر موصوف بما ذكر فيكون للطرف حكم الوسط في الاحتياج الى
المرجح وعدم الاستقلال في الوجود والايجاد وما دام كذلك لم يمكن ان يحصل ممكن شيء يحصل منه ممكن
آخر مرجح فلا وجود ولا ايجاد لا بالذات ولا بالغير واذ قد ثبت الملازمة وتقرر بطلان اللازم
ثبت وتحقق المط وهو تحقق خلاف المقدر في الوجود واجب وجوده بذاته من غير سبب وعلة وذلك
المراد فيما اورد عليه ذلك بانه يحتمل ان يحصل ممكن بممكن آخر وذلك الآخر بآخر وهكذا الى غير النهاية
بوجه ان وجوب الانتهاء الى الواجب في الصورة المفروضة ثم لجواز ترتب الممكنات واستناد
ترجح وجود كل منها الى ما قبله متسلسلا الى غير النهاية ولما كان هذا الايراد غير موجه ولا متوجه مبنيا
على سوء الاعتبار بادر قدس سره الى التنبيه على ذلك فافاد ان هذا الايراد غير وارد لان هذا
الاحتمال انما يجوزه العقل اذا اعتبر استناد بعض الممكنات الى بعضها مفصلا بان يلاحظ ان هذا
من ذاك وذاك من ذلك وهلم جرا فان العقل بهذا الطريق لا يحيط بجميعها لعدم تناهيها ولا يطلع
الخلف عنده اما اذا لاحظ جميعها اجمالا وتذكر ان شيئا منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل شيء منها قبله
الفعل آخر بالفعل بلا شك في انه ما دام للطرف حكم الوسط لا يحصل شيء منها بالفعل حتى يحصل
آخر فلا يوجد شيء من الممكنات اصلا اقول يحصل الجواب بيان المقدمة الممنوعة بنحو اظهر وبيان ان
المنع فاسد غير مقبول والسند في الدفع بعد اتقان مقدمات الدليل وملاحظتها ورعايتها و
اعتبار ما بنى عليها يندفع مع التنبيه على منشأ الاشتباه ولا يذهب عليك ان الخلف المذكور لازم
على التقديرين الا ان اللزوم على الثاني اظهر ولذلك قال في الاول ولم يظهر ولم يقل ولم يلزم و
زيد توضيح الجواب وتحصيله ان الخلف لازم عند عدم الانتهاء الى الواجب الا انه لا يظهر في حال الملاحظة
الاجمالية التي لا يخالف الملاحظة التفصيلية في الملاحظة الذي فيه ومنه الخلف لكنه ظ وبهذا انظر توجيه
الجواب بوجهين اولهما ان يكون اثباتا للمقدمة الممنوعة على ما قررنا اولا وثانيهما ان يكون في

فو

قوله وبان الحلف على لزوم الحلف كما اشرنا اليه فانما فعل هذا لكون محصل الجواب ان الخلف
في النقض المذكور لازم فالمفروض بل خلافه وهو ثبوت الواجب حق وبهذا ينتفي المقدم التي
منعها السائل وتم الجواب ويمكن ان يستفاد هذا الوجه من قوله واما اذا لاحظ جميعها اجمالا لم
يلاحظ تفصيله على منشاء اشتباه السائل لعادة ولما كان هذا السؤال مستحيلا لتنقيح المقال
وتوضيح المقال قدمه على ما اورده بعده وان كان الاولى في اداب المناظرة تأخيره ولا يخفى
ان ما اعتبره اولى واحرى وبالجملة النظر الى جانب الجواب يقتضي تقدم هذا السؤال على ما بعده
من الايرادات لما فيه من تقرير الكلام وتنقيحه وتحرير المرام وتوضيحه وفيه ما يعين على جواب
ما يرد بعد ذلك والنظر الى جانب السؤال نفسه يقتضي تأخيره عنه لانه كان توجيهه بوجه لا يقتضي تأخيره
عما بعده وهو نقض اجمالي للوجه المشهور في الصورتين على ما اشار اليه بقوله لا يقال هذا الدليل
منقوض بالتسلسل في المعدومات فانه واقع قطعا لان عدم المعلول مثلا معلل بعدم علته وهكذا
الى غير النهاية فيكون انعدام كل واحد من تلك المعدومات محتاجا الى انعدام واحد اخر منها ويجري
فيه الدليل المذكور ويمكن ان يجاب عن هذا بوجوه منها منع التسلسل والتزام الانتهاء الى عدم واجب
لذاته كعدم ممتنع او الى وجودي حادث او ازلي ومنها التزام التسلسل فيها ومنع استحالتها كما في
الحوادث الا انها لما كانت تلك الوجوه جدلية وفيها بعد مباحث اعرض عنها ولم يتعرض الا
لما هو الصواب عنده من الجواب على ما سيشير اليه بعد وتقرير الصورة الثانية على ما اشار اليه بقوله
وكذا منقوض بالتسلسل في الحوادث فان كل حادث يتوقف على حادث اخر وذلك مستلزم للتسلسل فيها
والمشهور ان الحكماء يلتزمون هذا التسلسل ولا يحكم جريان المذكور فيه انه ثم اشار الى جواب النقض
في الصورتين اجمالا وفصل الاول ولا تقال لانا نقول لا نم وقوع التسلسل في شيء من الصورتين
اما في الصورة الاولى فلان الواقع هو انه ليس هناك شيء والعقل يفصل هذا الليس الى عدم
هذا وعدم ذاك تفصيلا شبيها بما يفصله بتفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذلك الجزء
فكما انه ليس في المتصل الواحد كثرة في نفس الامر وتحصل الكثرة باعتبار العقل وتعمله كذلك

بسبب اللبس المذكور كثرة في نفس الامر وحصل الكثرة باعتبار العقل ونقله كما ان بعد حصول الكثرة
يكون بين الاجزاء تقدم وتاخر كذلك بعد حصول الكثرة بين تلك الاعدام تقدم وتاخر الا ان
التقدم الذي بين اجزاء المذكورة زماني والتقدم بين الاعدام بالعلية وكان التسلسل في
الاجزاء المذكورة عدم الانتهاء الى حد لا يقدر العقل على فرض جزء آخر فيه لا بمعنى ترتب امور غير
متناهية بالفعل كذلك التسلسل في الاعدام المذكورة بمعنى عدم الانتهاء الى حد لا يقدر العقل على
اعتبار عدم آخر متقدم بالعلية لا بمعنى ترتب امور غير متناهية وعدم جريان الدليل في التسلسل
بهذا المعنى ظاهر لا سترة فيه فظاهر في الجواب الاشكال اذ الظاهر انه جواب واحد لا جوابان فان
كان منعا لتخلف الحكم لم يكن قوله وعدم جريان الدليل في التسلسل بهذا المعنى ظاهرا وان كان
منعا لجريان الدليل لم يكن قوله لا نم وقوع التسلسل منعا مطابقا وكونه بوجه يدفع السؤال و
يندفع عنه الاشكال ان يقال انه جواب واحد مبني على ترديد واستفسار وقد منع فيه تخلف
الحكم على تقدير وجريان الدليل على تقدير وذلك انه استفسر عن التسلسل الذي نقض به الناقض هل
هو بالمعنى الذي ادعى المدعي بطلانه بعينه اعني ترتب امور غير متناهية او بمعنى آخر هو عدم الانتهاء
والوقوف فمنع التخلف على تقدير والجريان على آخر فخلاصة الجواب ان اللازم في مادة النقض هو
التسلسل بمعنى آخر فالمحال غير لازم واللازم غير محال لكن لا يخفى ان داب المناظرة يقتضي تقديم آخره وتاخير
ما قدمه فان منع الجريان قبل منع التخلف كما لا يخفى لانا نمنع ذلك على ان الامر يكون كذلك لو
كان كلا المنعين على تقدير واحد واما اذا كان كل على تقدير آخر فالاولى تقديم ما تقدم تقديره اجوب [?]
ثم لا يذهب عليك ان الجواب الذي اورده وان كان صوابا الا انه مما لا ينبغي فيه بوجه
فيه انه لا يحسم به مادة الشبهة والاشكال ولا يندفع به اصل السؤال اذ للسائل ان يعود و
يقول عدم المعلول وهو اللبس الذي يفصله العقل واقع كما تقرر وهو ممكن بجوازه [?] فيحتاج
الى علة وننقل الكلام اليه فيلزم التسلسل بمعنى ترتب امور غير متناهية ووقوعه بمعنى آخر ايضا مما لا يدفع
هذا ثم اقول يمكن ان يستفاد مما افاده ما يندفع به تلك المناقشة بالكلية بوجوه منها انه ليس الا

ليس

لبس واحد تفصيل العقل ولبس في اللبس كثرة اصلا في كل لبس لا لبس واحد غير متكثر وبالجملة
لبس من كل لبس مفروض معتبر مع علاء اللبس واحد غير متكثر بل لبس في اللبس لا لبس واحد
غير متكثر فلم يلزم التسلسل بشيء من المعنيين ضرورة استلزام كل منهما تكثرا او تعددا لتحصل ترتب
واذ لبس في اللبس فليس لكن الجواب الصواب لما علم الارباب ما صوره في المعارف المشهورة
واما عدم وقوع التسلسل في الصورة الثانية فلان سلسلة الحوادث التي اعتبرت مادة النقض
اذا اعتبر ترتبها وتسلسلها من جهة الابد والاستقبال فهو تسلسل من جهة المعلول بمعنى لا تقف
لا بمعنى ترتب الامور الغير المتناهية واستحالة ذلك وجريان الدليل فيه كما مر وان اعتبر من
جهة الازل والماضي فعدم التناهي مطلقا عند المثبتين لحدوث العالم بل ينتهي الى ازل
الله تعالى عند اكثر المتكلمين فلا تكون تلك السلسلة غير متناهية حتى يلزم ترتب العلل الغير المتناهية
والمعتزلة اي باقي المتكلمين وهم الاشاعرة فلا سلسلة اصلا ولا علل ولا ترتب بل
على الكل ابتداء واحد وهو الله سبحانه وتعالى واما الحكيم القائل بقدم العالم فالحوادث عنده
مترتبة ازلا وابدا ترتبا زمانيا غير المتناهي المترتب بهذا الترتيب لا ينتقض به نفي العدم لزوم
توقف الاحاد بعضها على بعض بمجرد ذلك فان مجرد هذا الترتيب لا يستلزم محذورا واما
ترتبها بحسب توقف بعضها على بعض وعلية بعضها لبعض الغير المتناهية من جهة الابد في المشهور
عند الجمهور انه يلزم الحكماء وقد التزموه اما اللزوم فلكان الحوادث وامكانها فعللها
التامة ان كانت قديمة لزم قدم الحادث وان كانت حادثة لزم التسلسل في جانب المبدأ وذلك
هو التسلسل الممتنع ترتب الامور الغير النهاية واما الالتزام فلانهم قالوا الصادر الحادث عن
القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق باخر الى غير النهاية متجددة سلسلتها الى حركة سرمدية
بان يكون الحادث مادة قديمة الى هيولى له وجزء كما للاجسام الحادثة او محل له كهيوليات
تلك الاجسام لصورها وللاستعدادات المتعاقبة وكاجرام الافلاك لحركاتها واوضاعها
المحسوسة وكالمجردات لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث صفة لها او هيولى المتعلقة كهيوليات

الابدان للنفوس الناطقة ان قلنا بحدوثها وبجودها فانها يتوارد على تلك المادة بتوسط
الحركة السرمدية الفلكية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب
والقوة حدث الحادث بواسطتها من المؤثر القديم وشروط حدوث ذلك الحادث واستعداداته
مترتبة متوقفة بعضها على بعض الى غير النهاية متسلسلة بمعنى ترتب الامور الغير المتناهية لكنها غير
مجتمعة في الوجود ولا استحالة في ذلك اذ الدليل على استحالة مثل هذا التسلسل واذا امتناع التسلسل
كالتطبيق انما يدل على استحالة ترتب امور مجتمعة معا دفعة والغير المرتبة كالنفوس او
غير مجتمعة كالحوادث فلا برهان على استحالتها وامتناعها لما تحقق عند المحقق قدس سره
بالدليل الذي قرره وحرره انما امتناع التسلسل في جهة المبدا مطلقا مجتمعة او غير مجتمعة منع الورود
وانكر الالزام لكنه لطيفة يورد بها قابلا ولا يلزم ان يكون عند الحكماء متناهية لجواز استنادها
الى البعض الحركة السرمدية الى الحوادث مثلا ببعض معين من تلك الحركة تحصل استعداد وقبول حادث في
المادة ويتم الاستعداد في ان انتهاء هذا البعض فيحدث هذا الحادث في هذا الان وهذا البعض
ليس امرا واحدا في نفس الامر بل بعض من امر واحد فيها فلا يلزم وجود امور غير متناهية في نفس الامر
حتى يكون هناك تسلسل بل غاية ما لزم من ذلك ان هناك امر واحد له اجزاء فرضية غير متناهية وجوده غير
مستقر فان قيل الموجود من الحركة هو المتوسطة وهي غير قابلة للتبعيض والتجزية فكيف يستند الحوادث
الى اجزائها قلت هب انها كذلك الا انها لها نسب مختلفة مترتبة الى غير النهاية فانها وان كانت
حالة واحدة مستمرة ثابتة من اول المسافة الى اخرها غير منقسمة لكن يختلف نسبتها الى حدود المسافة
فهي باعتبار ذاتها مستمرة باقية وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود متجددة سيالة غير ثابتة فاذا
اعتبر مع تلك النسب المختلفة والاوضاع المتجددة المتخالفة حادثة بحسبها وصح تبعيضها واما كيفية
صدور الامر الثابت الذات المتجددة الاحوال والصفات من الثابت بوجه يصلح المتوسط
حدوث الحادث فيستطلع على تحصيله وتفصيله في الفصل الثاني من الملحقات من غير لزوم
تسلسل محال واما نسبة الالزام هذا التسلسل الى الحكماء القدماء من المحققين العظماء الوفاء امثاله

قدس سره

قدس سره فاقترا بلا امترا انهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تتبع الصحف المروية منهم وانا لا يلزمه
قوم من المتفلسفين المتأخرين ممن لا اعتماد على كلامه ولا اعتبار لالتزامه على ما يروى
في كتب المتأخرين من المتكلمين لا نقل عن حكم الحكماء بعدم الانواع التي تتوقف كل فرد منها على
الآخر كالانسان وكثير من سائر انواع الحيوان واستلزام ذلك التسلسل لا ما يمتنع
توقف كل فرد في شيء من الانواع على آخر مثله وفي الانسان وامثاله سلاسل مترتبة كل سلسلة
منتهية الى بدء احادث لانهم اخرجوا ان المكون يكون بالتولد والتوالد كليهما وذلك غير مستنكر
ولا مستبعد فقد اعترف الاجلاء الوفياء من الحكماء بهذا واكثرهم بل كلهم انكر التسلسل مطلقا
قال المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في شرح رسالة زينون الكبير لا يجوز ان يكون علل ممكنة
لا نهاية لها لان كل واحد منها خاصة الوسط فيكون معلولا باعتبار وعلة باعتبار آخر وكل
ما له خاصة الوسط فله طرف والطرف نهاية هذه العبارة وان صح حملها على معان اخر
غير هذا الا ان المحقق رأى حملها على هذا اولى والحق ان صدور الحادث عن العدم تبارك و
بارادة من محض من قديم قدير فرد عليم يرجح ارادته بمحض علمه ولا حاجة الى التوسل بحركة غير
متناهية او التشبث والتعلق بسلسلة من الحوادث غير متناهية فان الاول كالنزي وسوق
ري وفي الثاني ما لا يخفى بعدما اشرنا اليه اولا ولا باس بتحرير نمط آخر من الكلام لتوفير طرف
آخر من المرام فنقول ان المشهور عند الجمهور ان الحكماء جوزوا التسلسل في الامور الغير المجتمعة
معا واعتبروا الحوادث المترتبة الغير المتناهية التي التزموها على القول بقدم العالم من هذا
وعللوا كل منها بما سبقها الى ما لا يتناهى فتكلم المتكلم على هذا بما حاصله انه يلزم على هذا انسداد
باب اثبات الصانع معه لجواز ان يستند كل حادث بل كل ممكن الى آخر غير موجود معه لا الى
نهاية ثم الحكماء اجابوا عن هذا بان منها فرقا مبنيا على اصل هو ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر موجود
معه وبعد هذا لا يخفى انه لو تسلسل الممكنات المترتبة لزم وجود مؤثرات موجودة معا دفعة واستحالة
اللازم مما ثبت من البراهين المذكورة الجارية كالتطبيق والتضايف ونظائرهما انتهى كلامهم

وحسبوا ان بهذا تم مرادهم ولا يذهب عليك ان هذا الكلام وانه بعيد بعيد غير تام لا لما افاده
الاستاذ فقط بل لهذا الكلام ايضا ولامور اخر منها ما سنح لنا على ما سيأتي ومنها ما اورده
الامام وتقريره وتحصيله ان الممكن الحادث ان لم يكن له علة بطل اصل دليلكم وان كان
فان كان حادثا نقلنا الكلام اليه وتسلسل العلل اما مساوية او متعاقبا متسابقا وعلى
كل حال يلزم اشكال وان كان قديما فان لم يتوقف على شرط حادث لزم تخلف المعلول
والمرجح على داي والترجيح على ما اراده وربما يتشبث في الترجيح وبهذا المناقشة بادني
عادة وان توقف على شرط فذلك الشرط اما ان يجب مقارنته لحدوث ذلك المشروط او
يجب تقدمه سابقا عليه ففي الاول يعود التقسيم في كيفية حدوثه ويلزم الدور او التسلسل وعلى
الثاني فالعلة المؤثرة حال الشرط السابق لم يكن علة بالفعل ثم صار علة فهذه العلية حدثت
بعد ان لم تكن فلا بد لها من مؤثر وعلة فتلك العلة ان كانت عدمية جاز استناد الوجودي
الى العدمي فيبطل اصل الدليل وان كانت وجودية فاما ان تكون مقارنة لحدوث تلك
العلية او سابقة عليها ففي الاول ذلك المقارن اما ان يكون هو الحادث الذي فرض
معلولا او غيره فالاول مستلزم للدور والثاني للتسلسل وعلى الثاني وهو ان يكون علة
الحادث الذي فرض متقدما على وجوده يلزم بطلان الاصل وتجويز استناد موجود الى معدوم
كان موجودا قبل هذا ملخص كلام ذكره الامام ثم قال بعد ما قال فهذا تقسيم بيانه وانه
لا بد في حدوث الصور والاعراض من التزام احدى هذه المقدمات اما تجويز استغناء الممكن
عن المؤثر واما تجويز استناد المعلول الموجود الى العلة المعدومة واما تجويز وجود اسباب
ومسببات غير متناهية دفعة واحدة واما تجويز استناد المعلول الى علة متقدمة عليه زمانا
ويبعد ان يجوز احدى هذه المقدمات عاقل ثم قال قائل ان الاشكال مبني على مقدمة فاسدة — قال ان ص
هي ان العلية امر موجود محتاج الى مؤثر وليس كذلك بل العلية من الاعتبارات الذهنية
وليست بموجودة ولا تحقق لها في الخارج فلا يحتاج الى مؤثر قلنا لا شك ان مفهوم العلية

مغاير

مغاير لذات العلة فانه كثيرا ما يكون العلة مجهولة وذات العلة معلومة ولو لم يكن العلية ورا الذات موجودة كان حكم الذهن على الشي بانه علة في الخارج حكما غير مطابق فلم يكن العلة علة في الخارج وظاهر ان علية الشي لا يقوم بغيره وانه عند عدم الاذهان لم يكن الشي علة فظهر ان العلية متحققة وليست سلبية فان نقيضه وهو اللا موثرية واللا علية سلبية ثم قال ونمنع ان العلم ان هذا انما يتوجه على الفلاسفة لانهم جوزوا حادثا قبل حادث لا الى اول ولا يعتقدون ان الله فاعل مختار بل يقولون انه موجب واما على معتقدنا ومعتقد جميع متكلمي الاسلام فلما ان العالم حادثا وللحوادث مبدا فلا يتوجه علينا هذا الاشكال في اثبات واجب الوجود

كان ثم

انما يصح على اصولنا فظهر من هذا ان من اعتقد ان العالم قديم ولم يثبت للحوادث مبدا يلزم عليه نفي الصانع وهذه مذهب الدهرية هذا تمام محصل لكلام الامام داود وعليه ايرادات رد بها على اطراف التمام فلا نطول الكلام بايرادها وردها بالتمام الا انا نشير الى بعد منها فنقول قيل ما ذكره من انه لو كان الموثر في وجود الحادث قديما وصدور الحادث منه لا يكون موقوفا على شرط حادث فنسبة الموثر القديم الى زمان وجود الحادث وزمان عدمها على السوية فتخصيص احد الوقتين بوجود الحادث دون الوقت الآخر ترجيح بلا مرجح وذلك قادح في احدى مقدمات الدليل منظور فيه لان مقدمة الدليل امتناع ترجيح احد طرفي الممكن بلا مرجح واما الترجيح فجايز كالجامع يختار احد الرغيفين والهارب احد الطريقين انتهى قول صاحب القيل واقول قد اشرت الى ما يتم به رد ايراده بوجوه ما اضفت اليه على انه تمام بيان استلزام الترجيح بلا مرجح للترجيح بلا مرجح ثم قيل وما قاله الامام من ان فيضان الحادث عن الموثر القديم لو كان موقوفا على شرط حادث وذلك الشرط متقدم على وجود الحادث فالموثر في زمان وجود حدوث الشرط ليس بعلة ولعل وجه تصيره علة له بالفعل فالعلة حادثة بعد ما لم يكن فلا بد له من علة منظور فيه الى لان صحة هذا الكلام مبني على ان العلية امر موجود في الخارج حتى احتاجت الى علة وهو ممنوع غاية ما في الباب انه ذاتا لم يكن علة ثم صارت علة بالفعل ومن هذا لا يلزم ان العلية لم يكن موجوده

ثم صارت موجودة في الخارج والا فهو لو لم يكن العلة موجودة كان حكم العقل بان ذات العلة علة حكما غير
مطابق فليس بصحيح اذ لا يلزم من عدم تحقق العلة في الخارج عدم كون ذات العلة علة في الخارج اذ لا يلزم
من انتفاء مبدأ المحمول في الخارج انتفاء الحمل الخارجي لان قولنا زيد لا كاتب في الخارج صحيح مع
ان مبدأ المحمول وهو الكتابة منتفية انتهى قول صاحب العقل واقول الظاهر بادي النظر ان ابطال
الشق الذي ابطله الامام لا يتوقف على وجود العلة في الخارج بل يستفاد من كلام الامام بادي
التامل وتمسك ما تمسك به ابطال هذا الشق فيتسدد له ثم قيل واما قول الامام وهذا الاشكال غير وارد
على الفلاسفة لانهم جوزوا احادثا قبل حادث لا الى اول ولا يقولون بان الله تعالى فاعل مختار
بل يقولون بانه موجب واما المتكلمون فلانهم لما يقولون بحدوث العالم واستناد الحوادث
الى مبدأ لا يتوجه عليهم هذا الاشكال ففاسد ايضا لان هذا السؤال لا يرد على الفلاسفة
من جهة انهم قالوا بوجود حادث قبل حادث لا الى اول بل هذه الجهة مندفعة لان الحوادث لما
كانت مستندة الى موجود قديم فلا بد ان يتوقف تاثيره على حادث آخر وهذا التسلسل لا يجوز ان
يكون على طريق التساوي على ما دل عليه دليلهم فتعين ان يكون على طريق التسابق وهذا السؤال
كما يرد على الفلاسفة يرد على المتكلمين ايضا وتوجيهه انه لا شك في وجود حادث وذلك الحادث
لا بد له من موثر وذلك الموثر اما قديم او حادث فان كان حادثا ننقل الكلام اليه وذلك الحادث
ويلزم التسلسل اما على سبيل التسابق او التساوق ويلزم منه تاثير المعدوم في الموجود وهو باطل
وان كان قديما فالموثر قبل زمان وجود الحادث لا يكون موثرا بالفعل وفي زمان حدوثه موثر
بالفعل فالموثرية حادثة لا بد لها من موثر الى آخر السؤال فظهر ان السؤال وارد على المتكلمين وروده
عليهم انتهى قول صاحب العقل واقول الظاهر لورود هذا الايراد والكلام على المتكلم لما اشرنا
اليه اولا وتوضيحه في موضعه واما وروده على الحكماء فظاهر ولا يندفع بما قرره اصلا فان الترتب
والتسلسل على طريق التسابق يؤدي الى لزوم عدم العلة في زمان وجود المعلول ولكن يمكن ان يجاب
عن هذا بوجوه شتى منها وجه وجيه تفردت به وبينته في موضعه ومنها التوسل بالحركة على ما اشار اليه

الاستناد

والاستاد قدس سره وتبعه شره وجاء اوائل الشرح ومنها التشبث بالفرق بين المؤثر والمعد وتوضيحه
ان كل حادث لامكانه لابد له من مؤثر موجود معه وهو المبدا الفياض الموجود ازلا وابدا ولحدوثه
معد حادث قبله وهكذا الى ما لا يتناهى هذا ما يستفاد من مساق كلامهم ثم ان المحقق قدس سره
بعد ما قرر وحرر الدليل الذي اختاره اراد ان يشير الى ما يكمل ويتم باعتباره هذا الدليل
وساير الدلايل فقال فان قيل لا نم ان وجود الممكن يحتاج الى مرجح مؤثر لجواز ان يكون الوجود
لبعض الممكنات اولى والبعض العدم اولى لذاته غير منتهية الى حد الوجوب فيكون وجوده راجحا
على عدمه واذا اوجد ذلك الممكن بلا مرجح يلزم ترجيح مرجح وهو جائز قطعا قلنا وكما لم الا ان
يكون له علة اولا وعلى الاول اما ان يكون علة نفسه او غيره والاقسام باسرها باطلة لانه لو كان
غيره علة لوجوده بنفسه لزم خلاف ما فرض وان كان هو نفسه علة لنفسه لزم ايجاد الشيء لنفسه وهو
مح لان الشيء ما لم يوجد وعلى الثاني يلزم جواز انعدام امر ممكن بلا علة موجبة لذلك لانه ان كان لم يوجده
وجوده بلا سبب وكان جائز العدم لامكانه لم يكن عدمه بانتفاء سبب وجوده على ما هو
شان ساير الممكنات لان وجوده بلا سبب ويكون انعدامه بنفسه كما ان وجوده كذلك فيجوز
انعدام امر موجود بلا علة مقتضية لذلك وهو ممتنع وفيه منع ظاهر فانا لا نم انه لو لم يكن لوجوده
سبب كان انعدامه بنفسه لم لا يجوز ان يكون انعدامه لعلة معدمة مغايرة لنفسه فان اللازم صحة
العدم مطلقا لا صحة العدم بنفسه ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تلك العلة ان كانت وجودية كان عدمها
من اسباب وجود ذلك الممكن وان كانت عدمية كان وجودها من اسباب وجوده لما تحقق في موضعه
من ان احد طرفي وجود شيء وعدمه اذا كان علة لامر كان مقابله علة لمقابله وعند انضمام هذه المقدمة
المسلمة المقررة الى ما مضى يتم الدليل الباهر ويندفع عنه المنع الظاهر الا ان في تحقيق هذه المقدمة
كلاما لا يسعه المقام نعم ستطلع فيما سيأتي على ما يزيد تحريرا لهذا الدليل بوجه ان تاملت فيه
وكنت قدرت على وجه اوجز الجواب فلا تغفل وتامل في قوله والا ما ذكرنا من الدليل مفصلا
اشار المعلم الثاني مجملا على ما نقل عنه شارح كتاب الالذيذ بقوله لو حصل سلسلة الوجود

بلا وجوب ويكون مبدءاً ممكناً حاصلاً بنفسه لزم اما ای والشئ بنفسه وذلک فاحش واما جعل عدمه بنفسه
وذلک الحسن قبل فیه نظر اما اولا فلان وجوده لما فرض لرجحانه علی عدمه لا لحاجة الی سبب بل
یکفی فی وجوده الرجحان الناشئ من الذات من غیر افتقار الی علة واما ثانیا فلان وجوده لما کان
مستندا الی الرجحان فعدمه انما یکون بزوال ذلک وقد یکون الزوال لسبب یقتضیه کوجود مانع فلا
یلزم صحة عدمه بنفسه واقول لما فرض عدم بلوغه الی حد الوجوب کان عدمه مع بقاء الرجحان
جائزا ویلزم من ذلک جواز عدمه من غیر سبب فیجری الدلیل فی تقریره ان الممکن الراجح ان وقع بغیر سبب
لزم جواز عدمه بغیر سبب فیلزم رجحان المرجوح من غیر سبب وان وقع لسبب فذلک السبب ان
کان نفسه لزم کون الشئ علة لنفسه وان کان غیره لم یکن منتهی سلسلة الممکنات وبعد هذا لا یخفی ان
کلا النظرین نظر من بصره عمیا اما الاول فلان قوله لا لحاجة الی سبب غیر سبب صحیح ضرورة ان الممکن
الراجح مع الرجحان جائز العدم والا لکان بالغا الی حد الوجوب فلو لم یکن لوجوده مع بقاء الرجحان
سبب لم یکن لعدمه الی سبب والا لکان عدم ذلک السبب من اسباب الوجود کما لا یخفی من اولی
الالباب ولا ما تری اتفاق الاصحاب علی ان ارتفاع المانع من الاسباب ومن ان سبب العدم
فی الصورة المفروضة مانع للوجود فظهر ان الواقع بالرجحان معلول البتة واما الثانی فلان قوله
وجوده لما کان مستندا الی الرجحان فعدمه انما یکون بزوال ذلک لیس بشئ لان المفروض
ان الراجح مع بقاء الرجحان جائز العدم والا لکان الرجحان موجبا للوجوب وهو خلاف المفروض
ثم بعد ما مهد لا یخفی علیک سیاق مفاسد نظره سیما قوله وقد یکون ذلک لسبب یقتضیه ضرورة ان
عدم المانع من الاسباب ثم اقول ههنا دقیقة اخری تجب التنبیه لها وهی ان هذا الدلیل علی تقدیر تمامه
بهذا التقریر لا ینتفع به فی اثبات الواجب الا بعد اعتبار مقدمة اخری وهی ان کل موجود ممکن
فله سبب موجود فان غایة ما لزم من الدلیل ان یکون للممکن الراجح فی الوجود سبب الوجود
وان کان ذلک السبب عدمیا ثم اقول یمکن اثبات هذه المقدمة بوجوه ویمکن ایضا اتمام الدلیل
باثبات عدم کفایة السبب العدمی بل یحتاج مع ذلک لو امکن ذلک الی علة وجودیة موجودة

تقرير السؤال على مشتهر اهل الجدال المعروفة في هذه الازمنة والاحوال والاشارة الى حل
الاشكال بوجه لائق بحالهم يناسب لمقالهم والحق عندي ما حققته في مظانه لا يخفى ان السؤال
الذي اشير اليه كما يرد على المشتهر من عدم تمانع الاعدام فليتوجه السؤال بوجهين الاول ان المحقق
المؤيد صاحب التجريد قال قد تتمانع الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير وتنافي
عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف بابه الاعدام والجمهور
حملوا ذلك التميز بالتصور وتصور وانه لا يكون الا في التصور واقول هذا امر انه غير لائق
العبارة لا يقصد فان الممكن اذا كان ممكنا يمكن ان يكون موجودا في الخارج ويمكن ان يكون معدوما
فيه فان وجد كان لعلة وان لم يوجد وان كان معدوما فيه لزم ان يكون لعدم علة والا لزم ان
لا يكون الممكن هو عدم ذلك الممكن في الخارج علة في الخارج ولعل المحقق اراد ان يحقق على عدم الممكن
في الخارج فقال لا عدام قد تتمانع لهذا واعلم انه ليشعر بالتمانع في الخارج ولو لم يكن ذلك كذلك الممكن
فلا حاجة في ايراد السؤال للالزام في الجدال ومن الامارات الدالة على انه لم يرد ما في الشروح
ان العلية في هذه انه قال بعد ذلك وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج فعلى هذا اورد
الايراد ظاهر وعدم كفاية التميز التصوري في هذا الكلام لوجوه سيما انه اذا كانت علية العدم
لتصور ذهني لزم وجود الممكنات كلها اذا لم يكن ذهن ولتصور وان يتوقف وجود كل ذهن
وتصور على ذهن وتصور سابق لا الى نهاية وتصور هذا بان يكون في تصور الواجب لانا نقول على هذا
يلزم ان يكون تصوره وحكمه بالعلية غير مطابق للواقع تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا امر ظهوره لا يخفى
عن ذوقه ولا يتوجه على هذا ما يترائ على ظاهره ثم لو كفى التميز التصوري لعاد الايراد فانه في التميز
التصوري بتصور السند الذي اشير اليه كسائر العلل والاسباب لا يتم جواب السؤال بان
احد المتقابلين لا يكون سببا للمقابل الآخر لانا نقول هذا امر ولذلك المنع اسند ظاهر عبارة التجريد
على ما افيد والمقابلة بين وجود شيء وعدم ذلك الشيء الوجه الثاني في تقرير السؤال ان الرئيس
ابا علي بن سينا رحمه الله قرر ان الماهية بنفسها لا بوجودها علة للوازمها فعلى الامكان نفس ماهية

الممكن لا وجود لها ولهذا لا يجوز تقدم الامكان على الوجود ثم في المباحثات اورد على هذا سوالا
فقال اذا كان جايزا ان تكون مهية علة للوازمها لانها مهية لا لانها موجودة فلم لا يجوز ان تكون
هو واجب الوجود مهية وتلك المهية توجب الوجود ولا يكون الوجود معلول المهية فلم يكن واجبا
ثم اجاب فقال ان المهية اذا كانت لذاتها علة لشي كان ذلك الشي لازما لتلك المهية كيف ما
كانت المهية موجودة او معدومة فمهية المثلث علة لتساوي زواياه القايمتين فان كانت المهية موجودة
كانت التساوي موجودا وان كانت معدومة كان معدوما فلازم المهية كالمهية تابع لها في الوجود
والعدم فلو كانت مهية علة بنفسها لوجودها لزم ان يلزمه الوجود باي وجه فرضت المهية فاذا ملزمها
كانت المهية معدومة لزمها الوجود مع العدم كسائر لوازم المهية فيلزم ان تكون تلك المهية موجودة
معدومة معا هذا ما قرره ولا يخفى على هذا التقرير السوال بان يقال لم لا يجوز ان تكون مهية بنفسها وذاتها
لا بوجودها سببا المنتهى الممكنات فلم يلزم سلسلة الموجودات ولا علة العدم تامل فانه مع وضوحه
لا يخلو عن دقة ثم اقول يمكن ان يجاب عن السوال بالتقرير الاول بغير ما حققه في نظائره بوجوه كلها
منها وهو مبني على ما قرره المحقق الوزير صاحب التجريد من ان الوجود لا تخصص الا بالموضوعات و
ان الاعدام انما تتمايز بالملكات فالعدم الذي جعل في السوال سببا المنتهى سلسلة الموجودات
لم يتعين الا بوجود ولما لم يكن هناك وجود لم يتعين عدم فلم يكن سببا وقد ان العدم المطلق و
العدم مطلقا لا يتعين الا الموجود منتشرا او مطلقا او معينا وليس هناك موجود قبله فلم يتعين
العدم السابق على وجه فهذا اوجه مع انه وجيه فيه وما فيه ومنها ان العدم الذي يصح وجود
منتهى السلسلة ان كان ممكنا كان له علة فان كانت هي ايضا ممكنة كانت لها علة اخرى وهكذا
الى غير النهاية ان لم ينته يستلزم ترتب علل غير متناهية وقد مر بطلانه ولا ينفع الاعتذار بما افاد
الاستاد في دفع سلسلة العدمات اذ هناك لم يكن لها معلول محصل يحتاج الى علة خاصة السلسلة
ليتم حل الاشكال بما افاد من الاجمال وهنا معلول محصل يحتاج الى علة خاصة فلا يكفي احتمال
الاجمال وان كان ذلك العدم واجبا فيكون ممتنع الارتفاع لذاته او منتهيا الى عدم العدم

كلها

لذلك لزم ان يكون ذلك الوجود الذي هو المنتهي ممتنع العدم لامتناع علة عدمه وهو رفع عدم
فرض انه سبب وجوده وبهذا اثبت وجود موجود لا يتوقف وجوده على وجود موجود آخر
فانقطع بوجوب سلسلة الموجودات بغير نهاية قال الرئيس في الشفاء في فصل في ذكر الصفات
الاول للمبدأ الواجب من الاثبات وجود الواجب بشرط سلب العدم فهذا او جد سبيل
حلي على تقدير الاكتفاء في الدعوى بهذا وفيه ما فيه وعن الثاني بما سيأتي في الملحقات
من التلويحات والتصريحات لان لك ان تجيب عن اصل السؤال بان منتهى الممكنات ان
كان ممكنا موجودا احتاج الى فاعل موجود فلم يكن منتهى الموجودات لانا نقول الامكان انما
هو تساوي نسبة الممكن الى الوجود والعدم فاذا اختص باحدهما احتاج الى المخصص تخصيصه بهذا
او لا نم ان ذلك المخصص يجب ان يكون فاعلا ولا نم انه انه يجب ان يكون موجودا فان عدم
الممكن على ما قرره مستند الى عدم العلة وعدم العلة ليس بموجود ولا فاعل والرئيس استند لوازم
الماهية الى نفس الماهية بذاتها كتساوي الزوايا الى نفس ماهية المثلث وظاهر ان ماهية المثلث ليس
بفاعل للتساوي وهي في عدمها علة على ما صرح به ومن ادعى ان الوجود بخصوصه يحتاج الى فاعل
موجود فعليه الاثبات مع انه غير ملايم لما قرره الرئيس ولم يثبت بعد فلم يثبت الدعوى ودعوى
البداهة غير مسموعة في موضع دل ظاهر كلام الاعلام على خلافه وليرجع الى ما كنا بصدده فنقول
ثم اني نظرت بعد النظر في كلام الاستاد حيث اراد الايراد عليه من العجب الذي ليس فيه عجب فان
الاستاد قدس سره لوح بل صرح وشرح كلام الفاراني بان اورد ترديدا احد شقيه ان يكون
ذلك الحكم علة لنفسه وقد ابطله وثانيهما ان لا يكون كذلك وذلك انما يكون بان كان موجودا
بالرجحان فقط اذ لو احتاج مع الرجحان الى امر او وجودي او عدمي لم يكن موجودا بالرجحان
فقط فلم يكن منتهى السلسلة وبهذا يظهر انحراف نظره وانه ما راى التوجه على ما هو عليه فان نظره
الاول حيث قال يمكن اختيار الشق الثاني ولا يكون هو نظرا وايرادا على الدليل الذي فيه
المردود بل عليه في الاداب ان يختار الشق الثاني ويمنع خلفه لا ان ينظر في الدليل بالفعل اختيار

الشق الثاني من غير توسط ما خلفه وهذا مراده وخلفه بعيد وهو غير بعيد واما نظره الثاني
فبطلانه والخرافة ظاهر من وجوه منها انه لو كان زوال ذلك الرجحان بسبب نقيضه كوجود مانع
علما او وهما او توهما كان زوال ذلك المانع وعدمه من اسباب وقوع الرجحان فلم يكن ذلك
الممكن الراجح موجودا لذاته برجحانه فقط من غير علة اخرى بل احتاج الى دفع مانع الرجحان
ولهذا تعقبت كلمة الكملة الاعلام عن آخرهم ان زوال المانع من العلة وحيث فرض ان منتهى
السلسلة لا يحتاج في وجوده الى علة اخرى وجودي او عدمي لم يكن زوال الرجحان لعلة فاذا
زال الرجحان كان زواله بنفسه فيلزم صحة العدم بنفسه ومنها ما مضى ومنها ما سياتي ثم هذا المناظر
المناظر بعد الفراغ عن نظره وما زاد عليه مما لا طائل تحته قال المحقق انه على تقدير وجوده
بالرجحان يكون متصفا بالوجود فلا يكون عينه ويكون ذاته منشا الرجحان الاتصاف بالوجود
لجاز الاتصاف فيكون علة اذ لا نعني بالعلة الا مرجح المعلول فيكون علة لاتصاف نفسه
بالوجود ولما فرض عدم بلوغه حد الوجوب يجوز عدمه مع بقاء الرجحان اذ لو لم يجز لكان
بالغا حد الوجوب فيجوز عدمه مع بقاء الرجحان من غير سبب هذا هو تحقيق كلام المعلم الثاني
وما سلفناه كلام جدلي انتهى كلامه واقول ان الذي سرده وسماه بالتحقيق غير حقيق
بهذا الاسم والتصديق وهو مقدوح اما اولا فلان قوله يكون متصفا بالوجود ولا يكون
عينه ح وهم لا يجوز ان يكون الوجود الراجح عينه كالوجوب فانه الوجود المؤكد غاية الامر
ان يكون التاكيد في الوجوب اكثر منه في الرجحان ولو ساغ ما سرده في الرجحان لساغ
في الوجوب ايضا واما ثانيا فلورود المنع الظاهر على قوله فيجوز عدمه من غير سبب وظاهر انه لم
يلزم هذا مما قدمه اصلا وانما يلزم لو لزم مما قدمناه لا مما قدمه فتفرع هذا على ذلك ليس كما
واما ثالثا فلان قوله فيكون ذاته منشا لاتصافه بالوجود ح والمستند ظاهر ثم قوله وما سلفناه
كلام جدلي كلام جدلي مثل ما اسلفه كان مشاغبيا بل سفسطيا لا جدليا ثم ان الجادل الجليل
اتى بدليل عليل فقال اذا كان وجوده راجحا على عدمه بالنظر الى ذاته لكان عدمه بالنظر الى

ذاته

وانه ممتنعا لان رجحان احد الطرفين يستلزم مرجوحية الطرف الآخر ومرجوحيته يستلزم امتناعه
فان امتناع ترجيح المرجوح بديهي فرجحان الوجود نظرا الى ذاته يستلزم امتناع العدم نظرا
اليه وهو مستلزم للوجوب واقول انه ليس كل تعليل عليل معلول ودليل مقدوح مدخول وهو
منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول اولا فبالممكن فان الرجحان كما ينافي المرجوحية ينافي
التساوي فلو وجد ما يساوي الوجود والعدم نظرا اليه لزم رجحان المساوي ولا يظهر
منهما فرق في الحلف واما ثانيا فلانه منقوض بسائر مقتضيات الماهيات كما ورده المحاكمات مثلا
واما الثاني اولا فلان غاية ما لزم ان يكون العدم ممتنعا نظرا الى ذاته وظاهر انه لا يستلزم
ذلك كون ممتنعا مطلقا لجواز ان لا يقع وهم لا يجوز ان يقع لرجحان غالب من خارج الماهية الذاتية المرجوحية
او بدونه فان المرجوحية نظرا الى الذات لا تنافي الرجحان بالغير ولا يخفى ان ما اشير اليه
من زوال المرجوحية مبني على ما اورده في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد الزاما لمن انه
جوز ان يكون الراجحية الذاتية ببطريق الرجحان وفيه ما فيه على ما اوضحنا في حواشيه واما
ثانيا فلوروده الايراد المنظم من الترديد في المراد بالرجحان نظرا الى الذات ثم اشار قدس سره
الى تتميم آخر فقال فان قلت لا خفاء في ان المجموع الواجب بالذات موجود معلول الاول
وليس واجبا بالذات لاحتياجه الى اجزائه ولاستلزامه تعدد الواجب بالذات فيكون
ممكنا فلو صح ما ذكرتم من ان الممكن الموجود يحتاج الى ما يرجح وجوده لكان لذلك الممكن
ما يرجح وجوده وليس كذلك اذ لا يجوز ان يكون ما يرجحه احد جزئيه فقط لاحتياجه الى
الجزء الآخر ولا ان يكون مجموعهما لانه نفسه وقد تقرر ان الممكن يستحيل ان يرجح وجود نفسه
قلت ذلك المجموع اما يعتبر ويلاحظ بما هو مجموع دفعة معا واما ان يعتبر ويلاحظ بانه واحد واحد
واحد مفصلا فان اعتبر بالوجه الاول كان له علة مغايرة له بالاعتبار وهو ذلك المجموع
بعينه معتبرا بالاعتبار الثاني ولا منع في ذلك استحالة فكما ان المعلول بما هو معلول
اعتباري كذلك العلة بما هي علة اعتبارية وان اعتبر مجملا كان علة نفسه بالوجه الثاني

فلزم ان المعتبر بهذا الوجه معلول بل معلول وعلة واما امكان ذلك المجموع واقتضاؤه العلة
بحسب نفسه لا مع قطع النظر عن الاعتبار فستعرف حاله ويمكن ان يستفاد مما افاده
ووجه بوجه وبالجملة حاصل ما اشار اليه من الجواب انه لو اعتبر المجموع مفصلا لم يكن محتاجا
الى علة لتعدده وان اعتبر مجملا كان علة نفسه ولا استحالة فيه وذلك على الوجه الذي قرره وجعله
موافقا لما عند جمع من العلماء في قولهم اعلم اولا ان الامر المتعدد بوجه على وجهين احدهما
مجملا وبهذا الوجه يكون واحدا ويكون اللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل مجموع الامور
والثاني لا معا مفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل هذا وذاك وبهذا الوجه يكون
كثيرا وكثيرا ما يختلفان في الاحكام مثلا مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا معا يسعهم
فانه اذا دخل واحد منهم وخرج ثم دخل واحد اخر وخرج وهكذا الى ان دخل القوم باسرهم
فيها ثبت دخول الدار للقوم باسرهم في دخولات متعاقبة وليس القوم سوى الاحاد الداخلة
على التعاقب اذا علمت ذلك فيجاب ان ما يرجح وجودهما معا هو هما ماخوذا لا معا لاحتياج
الى كل واحد مرجح به فيكفيان في وجوده فيكون هذا وذاك علتين لترجح وجود مجموعهما معا
وفي هذا اشارة الى ما في المشهور في الدليل المشهور وهو ان مجموع الممكنات يجب ان لا يستغني عنها
فله علة ولا يمكن ان يكون علته ممكنا اذ كل ممكن داخل في مجموع الممكنات فلزم ان يكون واجبا
وهو المطلوب اشار الى الاعتبار الاخر قائلا فان قلت ننقل الكلام اليهما لا معا مفصلا
فانه اثنان ممكن محتاج الى مرجح قلت لا نم انه اخذ بهذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان
واجب الوجود بذاته وممكن موجود به قيل فيه نظر لان الموجود في هذه الصورة هو الواجب
ومعلوله واذا اخذ على الوجه المفصل كان متعددا كما ذكره ولا شك انه كان كل واحد منهما
موجودا فهما موجودان بالضرورة ان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء احد احاده والاحاد
باسرها موجودة ههنا والممكن الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر
مجملا او مفصلا اذ الاجمال والتفصيل يوجب اختلاف الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس

الامر

الامر فاذا اعتبر الواجب مع المعلول الاول مثلا فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا
او مفصلا موجود اذ المراد بالمجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف العنواني
ذات الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم تكن الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد
موجود وان لم تكن وصف الوحدة موجودة واذا كان معروض الاثنينية موجودا وهو ممكن
لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء او يصلح علة له فلا ينحسم مادة الاشكال
على انا نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل بل التفاوت فيه
بالمحمول فان الكل المجموعي اخذ مجملا او مفصلا متصف بان الدار يسعهم على التعاقب و
لا تتصف بانها يسعهم اجمعين اقول نظره انه نظر عن نصره عميا وتفطن من فطانة
تبراء فان الكلام مبني على ان المجموع الآخر المأخوذ مفصلا ممكن والمجيب يمنع امكان
المجموع بهذا الوجه وتوضيح الكلام في المرام ان الامكان نسبة بين الشيء ووجوده وكذا
الوجوب فاذا قيس شيء واحد الى وجود واحد كان بينهما نسبة واحدة وكذا اذا قيس
شيئان مجتمعان معتبران معا شيء واحد الى وجود واحد كانت النسبة ايضا واحدة واما اذا
نسب شيئان الى وجودين امكن تحقق نسبتين وظاهر ان المجموع المعتبر مفصلا شيئان
منسوبان الى وجودين او شيئان منسوبان الى وجود واحد فلا بعد في تحقق النسبتين فقول
المجموع المأخوذ مفصلا ممكن كلام مجمل وموهم بل غير محصل فان ذلك المجموع اذا اعتبر كلاهما كلاهما
معا مقيسا الى وجود واحد او وجودات متعددة لم يكن المجموع مأخوذا مفصلا مع ما في الثاني
من المحذورات التي يحكي تفصيلها واذا اعتبر كل منهما مقيسا الى وجود واحد او وجودات
مفصلا لم يكن ممكنا فقط بل ممكنا وواجبا مع ما في الاول من الفساد الظاهر وظاهر ان مورد القسمة
الى الوجوب والامكان انما هو النسبة الواحدة فان الوحدة معتبرة في كل مقسم على ما سمعته
في مباديك من منطقك فمجموع النسبتين خارج عن المقسم ثم العلاوة التي علقها على ما اوهم
وتوهم مغلط لا و انما هي سفسطة بل فرط دفعها ودفعها على طرف الثمام سيما على ذوي

الافهام فی انظار و اقواله و عباراته مناقشات ظاهرة تركناها لاهلها و بالجملة الفائدة التی
افادها المحقق قدس الله سره فائدة نافعة بها تتم الدليل المذكور ولا يرد عليه ما اورده
ولذلك قال بعد ذلك فاعرف ذلك قبل ان النظر فی مفهوم الموجود يعطی انه لا يمكن تحققه
الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود فی الممكن لم يتحقق موجود اصلا بيان الملازمة انه علی ذلك
التقدير تحقق الممكن اما بنفسه او بدون علة وهو محال بديهة او بغيره وذلك الغير ممكن ايضا علی
التقدير فاما ان تتسلسل الآحاد الی غير النهاية او يدور وعلی التقديرين يكون انتفاء الآحاد
باسرها بان لا يوجد شیء منها ممكنا فيكون وجود كل واحد من تلك الممكنات غير مستند الی سبب
يرجح وجوده علی عدمه وهو محال لان الممكن ما لم يوجب لا يتحقق الوجود الا اذا امتنع جميع
انحاء العدم وهذا الامتناع فی الممكنات الصرفة بدون الواجب غير متحقق لجواز انتفاء كل منها
فی ضمن انتفاء الكل وهذا بيان لطيف خفيف المؤنة غير محتاج الی ابطال الدور والتسلسل
اقول ولعمری انه ليس بشیء وقولك يكون انتفاء الآحاد باسرها بان لا يوجد شیء منها ممكنا
مع ان اراد به الامكان بحسب نفس الامر وهب انه مم ان اراد به الامكان الذاتی لكن قوله
فيكون وجود الممكن غير مستند الی سبب غير مم وما ذكره فی بيانه غير تام فان الممكن ما لم يجب
فی نفس الامر وجوده ورد الشیء و ایجابه فی نفس الامر لا يستلزم امتناع جميع انحاء العدم نظرا
الی مجرد ذاته والا لزم انقلاب الممكن الذاتی الی الواجب ولزم ان لا يتحقق الممكن اصلا لان
شأن الممكنات الموجودة لم يرتفع عنه الامكان الذاتی ولم يمتنع عليه جميع انحاء العدم
وبالجملة ان اراد بجميع انحاء العدم ما يشمل العدم نظرا الی مجرد ذاته حتی يرتفع بارتفاعه
الامكان الذاتی فقوله لا يتحقق الوجوب الا اذا امتنع جميع انحاء العدم مم بل فاسد بط
وان اراد ما لا يشمله جميع انحاء العدم بحسب نفس الامر حتی يرتفع بهذا الامكان فی نفس الامر
فهب انه مم لكن لا يلزم من شیء مما قدمه ان لا يكون جميع انحاء العدم بهذا المعنی ممتنعا وان
امكان انتفاء جميع الآحاد بهذا المعنی مم فان الآحاد باسرها معلولات بعضها مع العلل

معنه

مقسمة الهيات المعلولات المعينة كذلك واجبة قطعا غير ممكنة اصلا ثم دعوى وجوب امتناع جميع
انحاء العدم عن الممكن تم وانما هي دعوى بلا سند ولا بينة ما اوهمه او توهمه من ورد في العوز
الزوراء التي سماها بها اسم دو الله وليلة الحنف السخيف الضعيف بوجوه اخر منها انه ادعى
ان كل ممكن يمتنع عليه جميع انحاء العدم لاستناده الى الواجب ولم يتفطن بان ذلك
ليس كذلك ولعل الذي اوهمه ذلك انه اشتهر ان الممكن البسيط الغير المقارن للمادة
كالنفس الناطقة يمتنع انعدامه وليس ذلك لاستناده الى الواجب بل لان انعدامه على
زعمهم يستلزم اقترانه بالمادة وليس بمقترن بها وعلى هذا لم لا يجوز ان يكون في سلسلة
الممكنات ما هو بسيط غير مقترن بالمادة فلم ينعدم وان اراد العدم قبل الوجود لم ينفعه فتفهم
ان الذي حسبه برهانا لطيفا شريفا ليس فيه شيء مما حسبه من اللطف اللهم الا ان يحمل على اللطف
والتهكم ومن وجوه اخر ثم انه زاد فقال بعد تمهيد برهانه الحنف السخيف وهذا النظر يعطي
ان بعض الموجودات واجب بالذات من غير استدلال على وجود الواجب بوجود الممكن كما هو
المشهور من طريقة المتكلمين فهذا اشارة الى النظر بهذا التقرير غير طريق المتكلمين وقد وضعه في
الاشارات بانه طريق الصديقين فان قلت الدليل منحصر في الاني واللمي والواجب ليس
معلولا فالدليل على وجوده يكون انيا فلا فرق بين الطريقين قلت الاستدلال بحال مفهوم
الموجود على ان بعضه واجب لا على وجود ذات الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء وكون
طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة
فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى لها معلولة للحالة الاولى وان شئت قلت
ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه بل على اعتباره لهذا المفهوم وثبوته اقول
هذا الاعطاء الذي سلكه والعطاء الذي اخذه ليس بشيء في قوله من غير استدلال الى البحث
وانه ظن ان دليل المتكلمين على اثبات الصانع اني ودليل الحكماء لمي ولعل الباعث
على ظنه ظاهر كلام المحقق في شرح الاشارات حيث قال ما معناه ان طريق الصديقين في بيان

الواجب في الاحوال الادق والاشرف من طريقة المتكلمين فان البرهان اللمي اشرف من الاني وظاهر انه
لا يلزم منه وكذا ان يكون دليل اثبات الواجب على احد الطريقين لمّا دون الاخر فان الكل
وصفه بالوثوق وزيادة الشرف وهو طريقة الصديقين في الواجب وصفاته وبناء بينهم
على اثبات الاحوال او الصفات لمّا ثبات خلافا للمتكلمين المستدلين عليها بالانيات وهذا
كاف في الترجيح كما لا يخفى واما اثبات الواجب فظاهر النظر يقتضي ان يكون دليله على الطريقين
انيا والنظر الصائب يقتضي ان الذي لم من الدعوى على الطريقين يثبت ببرهان لمي فان
دعواهم ان الممكنات منتهية الى الواجب او ان الممكن له موجد واجب او ان العالم له خالق
وصانع لا محدد ان الواجب موجود بل هذا الازم تاما من دليلهم ومع هذا اظار او ان في الموجودات
ما هو واجب بالذات ولا يخفى ان الدعوى على ما ادعيناه او توهم في الضروريات دون البرهانيات
وبين هذا وما قدمناه من الدعوى فرق بين وصاحب التعليل لم يتفطن بالفرق البين بين الامرين
وحسب ان دليل الحكماء على قولهم الواجب موجود لمي فيها وقع واضطرب قال وما نشاء
فانه قال على انشاء ولم يشعر بانه لو كان الاستدلال على ثبوت مفهوم الموجود للواجب برهانا
لميا لكان ثبوت هذا المفهوم للواجب معلولا وكان ثبوت الموجود للواجب لعلة فلم يكن
واجبا هذا او المشهور المسطور في كتب جمهور الحكماء القدماء والمتأخرين في اثبات الواجب دلائل
آخر غير ما اشار اليه المصنف قدس سره وانا اوردت جميع ما اورد فيه مع ما يرد عليها في رسالة مفردة
الحقتها بهذا الشرح فمن ارادها فليكتب [illegible] الثالثة في توحيده تعالى وبرهانه يقتضي تمهيد مقدمة
هي انه قد تبين في موضعه ان الوجود معنى واحد بديهي مشترك بين الواجب والممكن ثم اكثر
الفرق اطبقوا واقروا انه زائد على الماهيات الممكنة كلها الا ان كل فرقة اعتبر الزيادة
بوجه والمشهور من مذهب الحكماء وبعض المتكلمين المتأخرين انه عين ماهية الواجب تعالى وكثير
منهم قرروا ان العين هو الخاص لا المطلق المشترك وينقح الكلام في المرام ان في نسبة الوجود
الى الواجب مذهبين العينية والزيادة وفي نسبته الى الممكن ثلثة مذاهب مشترك بينهما ان

بين الموجود والمهية ارتباطا اما الاول مذهب جمهور المتكلمين والحكماء حيث قالوا وجود
الممكن زائد على المهية قائم به والارتباط بالقيام والزيادة في التصور المذهب الثاني
ان الوجود صفة الواجب تعالى وارتباط الممكنات به هو ان المهيات الممكنة تعينات للوجود
مكتوبة فيه كالشجرة في النواة والموج في البحر والوجود منبسط على تلك المهيات وبواسطة تلك
الارتباط يحق للممكن انه موجود المذهب الثالث ان الوجود واحد شخصي وجزئي حقيقي انه
غير قابل للقسمة والتجزية والكثرة هو حقيقة الواجب تعالى وارتباط الممكن به هو ان للممكن نسبة
اليه بها يحق للممكن انه موجود وكيفية تلك النسبة مجهولة فمعنى كون زيد موجودا ان له نسبة
وربطا الى الوجود لا ان الوجود قائم به وذلك لان معنى الموجود ذو وجود وذلك يتحقق
بتلك النسبة ولا يلزم قيامه به وح يكون معنى قولنا الواجب موجود انه نفس حقيقة الوجود
لا ان الوجود قائم به او عينه والوجود جزئي حقيقي والموجود كلي قال العلامة الجامي
وهذا الثالث مذهب المحقق وهو اولى من الاول فانه يلزم منه محذورات مبينة في موضعه
ومن الثاني ايضا لانه مخالف للشرع ويلزم نسبة الاشياء الدنية اليه لكونه قيدا له والتجزية
ايضا لانهم يقولون هو كالبحر والموج والموج هو امواج وح لو كان الموج جزءا لزم تجزية الواجب
فيلزم الامكان وان لم يكن جزءا على ما قيل لزم انكار البديهة اقول في الزامهم بامثال
هذه الايرادات الكاذبة فانه ان اريد بقوله الموج جزء للبحر انه جزء للبحر من حيث هو هو
فهو عين تم فانه في المرتبة الاحدية لا موج ولا جزء وان اريد جزء للبحر المتموج فلم يكن لازم ان
ذلك مستلزم لتجزية المبدأ الواجب في مرتبته وانما يلزم التجزية لو لوحظ بعد التنزلات و
الظهور في المظاهر الامكانية ولزوم التجزية باعتبار الظهور في المظاهر ليس بخلف عندهم
وهم قائلون به والذي ذكره السيد لا يدل على ابطاله ومن اراد ابطال ذلك فعليه
بنظر تام ولا يكفي مجرد ما ذكره السيد كما لا يخفى وكذا نسبة الاشياء الدنية اليه تعالى على
قواعدهم عدم اللزوم اذ ليس في مرتبته الا هو كان الله ولم يكن معه شيء ثم بعد التنزل والظهور

في المظاهر ظهرت الأشياء النفسية والجسمية والعلية والدنية والعلو والدنو إنما هو بالنسبة
إلى المظاهر لا إليه وهو من حيث ليس فيه شيء من ذلك ثم إن كلام جميع الحكماء من الإشراقيين
والمشائين وجمهور المليين من الصوفية والمتكلمين صريح في خلاف المذهب الثالث
بل في كتبهم دلائل دالة على بطلانه ولعل العلامة أراد بالمحققين شرذمة من الأخص كالعلامة
قطب الدين الرازي ممن نظر في ظواهر أقوال الصوفية وأراد التوفيق بينها وبين القواعد
العقلية ومن دفع الحجاب من البين تبين له أن المذهب الرابع كيف حسن وأن هذا الثالث
مع أنه غير مطابق لما عليه أرباب العيان والمشاهدة وأصحاب الوجدان غير موافق لنصوص أئمة
الحكمة والتصوف والكلام ولا ملائم للنقل ولا للعقل على ما اعترف به السيد المحقق فإن
العقلاء بأجمعهم أطبقوا أو صرحوا ببطلانه لا وجه ولا معنى لكون إمكان شيء ووجوده
جوهرا مستقل الوجود مفارقا غير مقارن لذلك الشيء وإن قيل بالمقارنة عادت المحذورات
التي لزمتها وبالجملة الوجود والجوهر المجرد الذي أثبته إن كان جوهرا مجردا إجابيا بذاته مفارقا
للموجودات لزم إشكالات وإن كان مقارنا لها لزم مع المحذورات التي لزمته على الاحتمال
الثاني محذورات أخر لا يخفى على أولي النهى ومع هذه كلها اختارها بعض الدواني والفاضل
من أجلاء المعاصرين ورد عليه أن حقيقة الواجب وكنهه إنما هو المعنى البديهي المتبادر من
الوجود المصدري ويستطلع منه سائر علامه تفصيلا وتحصيلا ثم إن العلامة قدس سره ذهب
إلى أن الوجود بالمعنى المصدري زائد في الكل لكن ربما أراد به الموجود وهو بهذا المعنى
عين الواجب والممكنات كلها إلا أن للممكنات ماهيات والواجب منزه عنه إلا أن له ماهية
هي عين الوجود وادعى أن مذهب الحكماء في هذا المقام هو المشهور عند الجمهور من أن الوجود
ماهية الواجب بمعنى قولهم ماهيته إنيته مستدلا بأن الوجود ذاته لا ماهية له ومن موضع ذلك
أنه ورد في عبارة الشيخ الرئيس أن ماهية الواجب إنيته مستدلا بأن الوجود والوجود لو كان
زائدا لكان ممكنا وكان معلولا وعلة ليس نفس ذات الواجب وإلا لكان موجودا قبل كونه

موجود فيقتضي ان يكون غيره فلم يكن الواجب واجبا واعترض عليه صاحب الاشراق في تلويحاته بانه
اقناعي ونقضه بوجهين احدهما انه منقوض بالممكنات الموجودة لوجود اتصافها وجوده تقدم
وجود الموصوف على عارضه وثانيهما ان الوجود اعتباري ذهني ليس بزايد في الوجود العيني
وحيث لم يكن له هوية لم يكن له علة لا الماهية ولا غيرها بل الذي من العلة هو نفس الماهية
ولا يلزم انه تقدم الماهية في الحكم على وجوده لعدمه وكذا الوجوب فبطل الاستدلال
واندفع النقض في خلاصة كلامهما واقول الانصاف ان شيئا من الوجهين ليس بشيء
اما الاول فلان النقض انما يتمشى على القائلين بزيادة الوجوب على الممكن في العين
او على لزومه تسليمها والشيخ ليس منهم والنقض مجاب بوجوه اخر اشرت اليها في
مواضعها واما الثاني فلان اعتبارية الوجود وسلب معلوليته عن مناف ولا دافع لشيء
مما بناه الشيخ كما لا يخفى ومع هذا كله عبارة الشيخ محمول في هذا المقام على دعوى آخر وكأن
ان الاول انه حقا وهو على ما قرره وجوده المحقق قدس سره ان الوجود لعني مفهوم الموجود
والوجوب الذاتي اعني مفهوم الواجب بالذات ليس زايدا عليه فهو واجب بحت لا انه
شيء واجب كالف واجب وباء واجب بخلاف الممكن فانه ليس بالواجب بالغير مثلا
سماء واجب او ارض واجبة او انسان واجب الى غير ذلك وبالجملة الممكنات قابلة
لان تقسم بهذا النحو من التقسيم والواجب بالذات غير قابل لها اذ لو قبل هذه القسمة وكان
الفا واجبا مثلا لحكم العقل بان مفهوم الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف ولا جزءا له لم
يكن الالف في حد ذاته واجبا لما تقرر في مبحث الماهية من ان كل ماهية هي من حيث هي
ليست الا هي وهي في حد ذاتها ليست بموجودة ولا معدومة ولا واجبة ولا ممكنة فلا بد
ان يكون لوجوده ووجوبه سبب يصيره واجبا وذلك السبب ان كان غيره لزم ان يكون
الالف واجبا بالغير والمفروض انه واجب بالذات وان كان عينه لزم تقدم الشيء على
نفسه وتوضيحه وتنقيحه انه لو كان للواجب ماهية لكان مفهوم الموجود والواجب

عرضيا لما ثبت انما عرضيات لكان مهية وتبين ان كل عرضى معلل فيكون الواجب من حيث
انه موجود او واجب ممكنا فلم يكن واجبا ومن ثمه ذهب الحكماء الى ان كل ذى مهية معلول
والى ان ما هو واجب لذاته لا مهية له والى ان الوجود مجرد عن المهية في الواجب وليس
مجردا عنها في الممكنات ثم ان صاحب الاشراق استدل في تلويحاته على هذا بوجه اخر وقال
اقول بطريق عرشى ان الذى فصل الذهن وجوده عن مهيته فمهيته معلول وتقرير الدليل
لما تلخيصه ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن الى مهية ووجود لكان له مهية كلية و
كل مهية كلية فانها لا يمتنع لذاتها جزئيات غير متناهية فلا يجب وجود شئ لنفس تلك المهية
لاستحالة الترجيح بلا مرجح واذا لم يجب وجود شئ لنفس المهية لم يكن الواجب لذاته واجبا
لنفس مهيته هف انتهى كلامه واقول فيه بحث من وجوه منها انها لزوم المهية الكلية على
التقدير المذكور ممنوع لم لا يجوز ان لا يتصور العقل الا انه مهية جزئية متشخصة بذاتها ولو
لم يسم هذا مهية كان النزاع لفظيا وانما يتم ما ذكره لو ثبت ان كل ما هو وراء الوجود وجب
ان يكون مهية كلية ومنها وجوه اخر فصلتها في موضعها وبالجملة ذهب الحكماء كلهم الاشراقيون
والمشاؤون وقوم من المتكلمين الى ان ليس للواجب مهية وفسره المتاخرون
بالكثير المراد اولا والمصنف قدس سره حمله على ما قرره في هذا الكتاب جريا على ما هو المستفاد
من اشارات المشائين وتلويحات الاشراقيين وان امكن حمل كلام الاولين على ما هو
بتفسير الاخرين المتاخرين ولعلهم حرفوا الكلم عن مواضعها لما راوا من الصعوبة في كون
مثل مفهوم الموجود غير عرضى مع امتناع كونه ذاتيا وانحصار المحمولات فيهما ولهذا اورد
المصنف قدس سره فقال فان قلت اذا لم يكن مفهوم الوجود زائدا عليه فاما ان يكون جزءه
فيلزم تركيب الواجب او عينه فيكون مهيته فيلزم ان يكون للواجب مهية وقد نقيم بحث
وتقرير السؤال بوجه غير ما قررناه واجاب عنه بما يدفع بظاهره السؤال على تقريره مع اشتماله
على ما يمكن ان يستفاد منه الجواب على تقريرنا فقال قلت نختار انه عينه ولا يلزم منه ان

يكون

مهيه فان كل واحد من المفهومات المحمولة على شيء بالمواطاة وان كان او عرضيا بجنسه و
متحد معه في نفس الامر حيثما حقق في موضعه ومهيته من تلك الجملة ما يصلح لان يقع جوابا للسؤال
عنه بما هو مثلا كل واحد من مفهوم الحيوان والناطق وقابل المشي والكتابة عن الانسان
ومتحد معه في نفس الامر واذا قيل ما الانسان واجيب بانه حيوان ناطق يصلح الفطرة
ولا يصح ولو اجيب بانه ماش قابل الكتابة لا يقبل ولا يصح فيكون الاول مهيته دون الثاني
وان كان كل منهما متحدا معه في نفس الامر هذا تمام كلام المحقق قدس الله روحه في هذا المقام
وحاصله انه خالف المشهور عند الجمهور من منع كون مهية الواجب انيته وقرره بوجه آخر
وبنى عليه التوحيد على ما مضى وفيه ما فيه وتعرض ايرادات ثم تورد الان على وجه آخر فنقول
لما بحث اردنا تحرير كلام المحقق ان ملخص الماتن ما اورده بهذا المورد ووده من قبل
الا ان نحرر هذا المقام المقام الذي قام فنقول حاصل كلام المحقق ان مراد الحكماء بقولهم
الواجب لا مهية له وراء الانية انه هو الموجود البحت المنزه عن المهية لا ان مهيته الوجود
الخاص على ما توهم وهذا المقام اورد عليه الايراد من وجوه منها انه على ما ذهب اليه
من انه الموجود البحت ان كان ذلك عن المفهوم الاعتباري المشترك فهو ظاهر البطلان وكيف
يكون ذات الواجب امرا اعتباريا من المعقولات الثانية وان كان فردا من افراد هذا المفهوم
يرد عليه ان كون هذا الفرد موجودا ان كان لكونه فردا من افراد هذا المفهوم وكونه فردا
من افراده عارض له اما مفارق او لازم فلا يكون عين الموجود بالمعنى المتعارف ومنها انه
وان كان موجودا في ذاته ولاشك انه معروض للوجود المطلق وفرد منه فيكون موجودا
مرتين مرة بذاته وباعتبار كونه فردا من الموجود المطلق فذلك الذات معروض للمفهوم المشترك
فيه فلا فرق بينه وبين غيره من الممكنات من هذه الحيثية بل لا يستقيم نفي التحليل الى المهية والوجود
بمعنى اصلا اذ ثمة فرد خاص معروض للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال انا
من نفي التحليل ان لا يكون تحليله الى الوجود الخاص والمهية وههنا قد علل الى نفس الوجود البحت

والموجود المطلق قلنا ان الانسان الموجود يتحلل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق
الذي يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك يتحلل الى الانسان الذي هو ذاته ما زعمتم انه ذات
الباري الى ما سميتموه بالوجود البحت والموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا لا فرق
بين الصورتين في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الموجود الخاص العارض لمهيته الانسان
بناء على ان العارض له حصة من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فان العارض له حصة منه و
وان حسب ان التحليل في صورة الانسان الى المهية والحصة وفيما سميتموه بالموجود
البحت ومفهوم المطلق كان تحكما غير مسموع ومنها ان ما حرره من ان الواجب لا مهية له اصلا ان
اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد ان له ذاتا لكن لا يسمى مهية بحسب الاصطلاح
فهو بحث لفظي لا يرجع الى حقيقة حكمية فان من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته
انما اراد به المعنى الذي يريد به من الذات في الحقيقة فلا يقع المناقشة الا في اللفظ وانت
اذا تاملت علمت ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج
اذ ركنا يحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فليس صدق مفهوم الموجود الخاص عليه ذاتيا حتى يكون
بذلك راجحا على الممكنات فهو من هذه الحيثية يشارك الممكنات ثم اني لا يظهر الرجحان الذي
هو المطلوب اما على ما ذكره فالرجحان ظ لان ذاته وجود خاص هو مبدا الانتزاع هذا المفهوم
بذاته لانه وجود لذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطة تعبه هذا المحصل تمام ما اورده هذا المورد
على كلام المحقق واقول ليس شيء مما اورده بشيء اما الاول فجوابه انا نختار اولا انه عين مفهوم
الموجود وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه هو الحكم ويحمل بالجاد الطرفين كان كل ممكن
موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم من ذلك كون ذلك المفهوم مهية شيء منها واما ان هذا المفهوم
امر اعتباري فظاهر الفساد فان كون الموجود موجودا امر ضروري الا ترى ان القوم ذهبوا
الى ان موضوع العلم الاعلى هو الموجود المطلق ثم حكموا بان وجود موضوعه غني عن الاثبات
لكونه بين الثبوت ثم ان اراد بكونه من المعقولات الثانية انه من المعقولات الثانية على ما ي

المتعارف

الماخوذ فهو ممنوع وان اراد انه مهمل الى العدم فهب انه لم يكن لازم لكنها لا يكون موجودا
في الخارج فان المعقول الثاني على ما هو مبهم ونفسه لم يكن مما يكون موجودا في الخارج كالعلة والمعلول
فظهر انه يمكن ان يكون الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الوجود الخارجي فان مفهوم الموجود
في الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز ان يكون عين الواجب قوله ويرد عليه
ان يكون هذا الفرد موجودا او معدوما وتوجيهه على ما قرره في حواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة
هي ان العوارض المحمولة على الشيء مواطاة غير ذلك الشيء ومتحدة معه في الخارج ومغايرة له زائدة عليه
في اعتبار الذهن فان سئل عن ذلك الشيء من حيث هو في الخارج هل هو عين العارض او غيره
فالجواب انه عينه وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما يكون في
الوجود الخارجي والتغاير في الذهن ولا خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون حيث يكونان متحدين وانما
بتصور حيث هما متغايران ولا خفاء ان ما لا يكون له جهة التغاير بان لا يكون له الوجود الذهني لا يكون له
نسبة الى العارض المذكور واذا تمهد هذا فنقول انه لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني
لم يكن له مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يستقيم ان يتحقق
معنى هذه النسبة في ذاته او في شيء آخر خلافا للممكن وبهذا انظهر الفرق بينه وبين الممكن ويندفع ايراد
الثاني وسقط الترديدات البعيدة عما الطبيعة السليمة والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل له
وجود ذهني يتكثر بحسبه وذلك في الواجب ممتنع والجواب عن الثالث ان الماهية هي جواب ما هو
عبارة عن الذات المجرد عن العوارض في اعتبار العقل فاذا جرد عنها عند العقل تميز احدهما عن الآخر
عنده وحيث نجد الذات في نفسها عارية عن العوارض المحمولة وفي نفس الامر مخلوط بها متحدة معها
فنطلب سببا في ذلك ونستند الى ما امر ما هو تلك الذات او غيرها ولما لم يصح استناد العارض
الذي هو مفهوم الوجود الى الذات المذكورة بناء على ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد تعين ان يكون استنادها
الى غيرها فحكموا بان كل ذي ماهية معلول وانت خبير بان ذلك شامل لكل ذي ماهية سواء كانت
الماهية وجودا او غيره وكذا ما حسبوا ان له ماهية موجودة في حد ذاتها توهم فاسد لانه ان

بذلك ان معنى الموجود ذاتي له يلزم ان يكون هذا المعنى المعلوم المحمول على كل موجود بالمواطاة اما ان يكون
حقيقته او جزءه بعد عن ذلك علوا كبيرا وان اراد انه بسبب لا تصافه بهذا المعنى يلزم ان يكون
للشي علة للموجودية وقد بينوا امتناع ذلك ثم على تقدير جواز كون الشي علة للموجودية فمن اين علم ان ماهيته
وجود خاص مقتضى للموجودية ولم لا يجوز ان يكون ماهيته شيئا آخر مقتضيا لذلك وهل هذا الا تحكم محض فان
اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله وكذا ما ذكره من انه لو كان غير الموجود العام بذاته
لاحتاج في كونها موجودة الى ما يوجدها بخلاف الوجود الخاص العام بذاته فانه يستغنى في كونه موجودا
عن عروض عارض توهم فاسد لانه ان اراد بما يوجدها ما يوجدها من الوجود فقد قام البرهان في موضعه
على امتناع وجوده للاشياء ولا نم ان اتصاف الموجودات يحتاج في صيرورته موجودا الى عروض الوجود
له وان اراد صحة انتزاع الوجود منه على ما صرح به في حواشيه على التجريد فبعد الاغماض عن خلو ذلك عن
التحصيل وتسليم ان له معنى محصلا نجوزه للممكنات ع واي حاجة للممكن في صيرورته موجودا الى عروض صحة
انتزاع الوجود بل يمتنع ذلك فان عروض العوارض للشي فرع الموجودية كما بين في موضعه وسلم وكذا
الحال في عروضه للموجود العام بذاته ثم المراد بالماهية المسلوب عنه هو الذات المجردة عن العوارض المحمولة
في اعتبار العقل وملاحظته فان العقل اذا لاحظ الذات مجردة او نسبها الى العارض يطلب سببا لاتصافه
به واما اذا لاحظ الملحوظ بالعوارض غير متميز احدهما عن الآخر في نظره لا يطلب سببا لذلك اذ ليس في
نظره شيئان حتى يطلب سبب اتحاد احدهما بالآخر وكذا اذا لاحظ العارض مجردا عن المعروض لا يطلب
سبب الاتصاف مثلا اذا لاحظ السماء الموجودة والوجود الموجود وبالجملة الشي الموجود يطلب سببا
ونقول لاي سبب صار السماء موجودا والوجود موجودا والشي موجودا واذا لاحظ الموجود البحت
لا الشي الموجود لا يسوغ ان يقول لماذا الموجود هذا تمام كلام المص فما استعد من تقريراته وتحقيقاته
ولا يخفى انه كاف في دفع ايرادات هذا المورد وكلها فان له ايرادات آخر غير ما نقلنا عنه لكن الكل
مندفع بما قررناه من كلام المص فلا نطول بايرادها ودفعها ثم لا يذهب عليك ان لكل من ايراده وجه
آخر من الجواب اقرب الى الصواب الا ان الاكتفاء بما قرره المص من الكلام في هذا المقام على ما يقتضيه

المقام

المقام اولى واحرى فتكشف بهذا ان القائم المقام لما قرره من ان معنى قول الحكماء وجود الواجب عينه
ليس انه الموجود والبحث على ما قرره المصنف بل ان حقيقة الوجود الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود فصل
وذلك على ما بنى عليه من التوحيد في فصلين بالكلية لفصل في اثبات الواجب فصل الفصل الثاني في ان تامل فيه
وجوده لا يزيد عليه بل هو عين وجوده الخاص وبرهانه انه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون الغا
موجودا نسلم لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العوارض موجودا ولا معدوما كما حقق في موضعه
وكل ما يكون كذلك فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو محال لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد
فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا اقول فيه بحث اما
اولا فلانه ان اراد بالوجود معناه المصدري الذي هو مبدأ الاشتقاق على ما قرره غيره في حواشيه
على التجريد وغيره وسيصرح به في الفصل الثاني الذي جعله مقدمة للتوحيد على زعمه وح نقول الملازمة
التي ادعاها بقوله لو كان وجوده زائدا لم يكن في حد ذاته موجودا ولا معدوما ممنوعة وسنده ظاهر وانما
هي مجرد دعوى بلا بينة وانما تثبت لو ثبت انحصار الموجود في حد ذاته في نفس الوجود ولم يثبت بل
ثبت ان الوجود غير موجود في حد ذاته بل انه غير موجود اصلا فان جمهور الحكماء والمتكلمين قرروا انه
غير موجود في الخارج وقوله كما حقق في موضعه من قبيل الشعرات التي يتمسك بها اهل الجدل والسفسطة و
كيف يتحقق هذه الموسطة في موضع والذي ذكره الحكماء ليس هذا الذي زعم ثم ان القائل في حواشيه
على التجريد صرح غير مرة بان الموجود ما يصح انتزاع الوجود عنه وبين ان كون الشيء موجودا بهذا المعنى لا يستلزم
تحقق وجوده في الخارج فمن الجائز ان يكون الشيء موجودا ويكون الوجود الذي هو ماخذ اشتقاق
الموجود غير موجود في الخارج على ما هو مذهب جميع المتأخرين من الحكماء والمتكلمين وبالجملة ما لم يثبت
ان صدق الموجود على شيء مستلزم لكونه نفس الوجود او متصفا به لم يثبت ما زعمه ولم يثبت بعد وما
الا من البيان ما يبلغ نهايته كما لا يخفى واما ثانيا فلان اللازم من زيادة الوجود على شيء ان لا يكون
ذلك الشيء في حد ذاته وجودا الا ان لا يكون موجودا ولا يلزم من كون الوجود زائدا ان لا يكون الموجود
زائدا فان الانسان غير زائد على زيد والانسان في ذاته خارجة لا تحقق لو صدق الموجود بدون

الوجود لزم صدق المشتق بدون المبدا وهو باطل لانا نقول الموجود على زعم هذا القائل غير مشتق على ما سيجيء
في الفصل الاتي بقوله ليس معنى الوجود ما يتبادر الى الفهم وتوهمه الموقف من ان يكون امرا مغايرا
للموجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته ولا نم ان هذا المعنى مشتق وانما المشتق
ما يتبادر من صيغة الموجود بلسان العرب ولو سلم انه مشتق فلا نم ان صدق المشتق يستدعي مبداء موجودا
في الخارج ولم لا يجوز ان يكون مبداءه امرا انتزاعيا كما هو مذهب كثير من المتقدمين وجمهور المتأخرين
من الحكماء والمتكلمين في المضاف المشهوري وكثير من نظايره واما ثانيا فلانه اذا كان ذات الواجب
نفس الوجود فلا يخ اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر من كون الذات نفس الوجود او
يكون الوجود صادقا عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون ذلك
الوجود ما يفهم من لفظ الوجود واعني المعنى العام البديهي المنتزع من الموجودات او شيئا اخر سماه بعضهم
بالوجود الخاص والاول ظاهر الفساد ودون الثاني نقتضي ان يكون حقيقته غير ما يفهم من لفظ الوجود
كساير الماهيات غير انك سميت تلك الحقيقة بالوجود كما اذا سمي انسان بالوجود ومن البين
انه لا اثر لتلك التسمية في الاحكام وان هذا القسم راجع الى الواجب ليس الوجود الذي فيه الكلام
ويلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد برهن على ان كل ماهية معلول وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه
صدقا عرضيا فلا يخ ان صدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجودا
ولذلك ذهب جمهور المتأخرين من الحكماء والمتكلمين الى ان الوجود معدوم واما رابعا فلان
هذا القول كما سيأتي يؤل الى القول بكون الواجب هو الوجود المطلق وذلك مبني على اصول
فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته ومستلزم لبطلان امور اتفق
العقلاء عليها مثل كونه اعرف الاشياء مشتركا بين الموجودات معولا عليها بالتشكيك معدودا
في المعقولات واما خامسا فلان كون الوجود البديهي المصدري مبداء لجميع الموجودات من
الارض والسموات مع ما فيها متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة وانزال الكتب
وارسال الرسل وغير ذلك مما ورد في الشريعة مما يقضي صريح العقل ببطلانه ثم قال هذا الكلام في الفصل

الثالث

الثالث ولان هذا المطلب ادق المطالب الالهية واحضها فلا علينا ان نشبع فيه الكلام ونقدم
على ذلك مقدمة هي ان الحقائق لا تعقل من قبيل الاطلاقات العرفية فقد يطلق لفظ على معنى من المعاني
توهم بالتاييد عدة البرهان بل يحكم بخلافه ونظيره ذلك كثير منه ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على
ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن ودانش ومرادفاتها فما توهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق
والنظر الحكمي يقضي بان حقيقته هو الصورة المجردة وانما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما
لا يكون قائما بالعالم بل قائما بذاته كما في علم النفس وسائر المجردات بذواتها بل ربما يكون عين
العالم كعلم الواجب تعالى بذاته ومنه ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ توهم انها اضافات
عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق المدرك للكليات وعن فصل الحيوان
بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات في شيء بل هي جواهر فان
جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا كما تقرر عندهم وبعد ذلك نمهد مقدمة اخرى هي ان صدق المشتق
على شيء لا يقتضي قيام مبدا الاشتقاق به وان كان عرف اللغة توهم ذلك حتى فسر اهل العربية اسم الفاعل
بما يدل على امر قائم به المشتق منه وهو معزول عن التحقيق فان صدق الحداد انما هو بسبب كون الحديد
موضوع صناعته وصدق المشمس مستند الى نسبة الماء الى الشمس وبعد تمهيد هاتين المقدمتين
نقول يجوز ان يكون الوجود الذي هو مبدا اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب
تعالى ووجود غيره عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها
المنتسب اليها وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات
فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة في الخارج مع انها كما ذكرتم عين الوجود وكيف يعقل
كون الموجود اعم من تلك الحقيقة قلت ليس معنى الوجود ما يتبادر الى الوهم ويوهم العرف من
ان يكون امرا مغايرا للموجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته فانه اذا فرض
الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا بذاته كما ان الصورة المجردة

اذا قامت بنفسها كان عالما بنفسها وكانت علما وعالما ومعلوما كالنفوس والعقول بل الواجب
وما يوضح ذلك انه لو فرض تجرد الحرارة عن النار لكان حارا وحرارة فان قلت كيف يتصور
هذا المعنى الاعم من الموجود القائم بذاته قلت يمكن ان يكون هذا المعنى احد الامرين من الوجود القائم
بذاته وما هو منتسب اليه ومعيار ذلك ان يكون مبدأ للآثار ويمكن ان يقال ان هذا المعنى القائم بالوجود
اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام الوجود وقيام الشيء بنفسه ومن ان لا يكون من قبيل
الامور المنتزعة العقلية لموضوعاتها كقيام الامور الاعتبارية مثل الكلية والجزئية فتلخص من هذا ان
الوجود الذي هو مبدأ استحقاق الموجود امر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم من هذا
الوجود القائم بنفسه وما هو منتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ما ذكرنا يحصل منه امر معقول فان
قلت ما ذكرتم انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل لا بد من الدليل على ان الامر كذلك قلت لما
دل البرهان على ان وجود الواجب عينه ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فلا
يكون الامر كذلك فان قلت لم لا يجوز ان يكون هو سار كل منها واجب لذاته ويكون مفهوم
واجب الوجود عرضيا لها قلت يكفي في دفع التوهم تذكر المقدمات السابقة وتفطن المقدمات
اللاحقة اذ قد علمت انه لو كان كذلك لكان عروض هذا المفهوم اما معللا بذاته فيلزم تقدمه
بالوجود على نفسه او بغيره فيكون الخلف اول ما بحث اما اولا فلانا لا نم ان النظر الحكمي والبحث
الحقيقي يقتضي ان يكون حقيقة العلم امرا مغايرا لما هو المفهوم منه عرفا فان المفهوم من العلم عرفا
ليس مجرد النسبة بل ما يساوق الامر الذي له النسبة ثم النظر افاد ان ذلك الامر قد يكون
جوهرا وقد يكون عرضا فالمفهوم عرفا معنى اعم من الجوهر والعرض وغيرهما وحصل البحث والتحقيق
ليس الا هذا واما ثانيا فلان المقدمة الثانية لما قررها وسلمها ما كان قدما نكر عليها
على ما هو المذكور المسطور فيما جرى بينه وبين المصنف من المباحث ثم لما الزمها المصنف سلمها و
قررها في هذا الموضع بوجه غير خال عن خدشة اذ لاحد ان يمنع كون الحديد مبدأ لاستحقاق الحداد
كسبه وهو جامد غير صالح لان يشتق منه وقس عليه المشمس واما ثالثا فلان قوله اذا فرض

الوجود

الوجود مجردا عن غيره فاما بذاته كان وجودا لنفسه فيكون موجودا بذاته ثم انه غير بين و
لا مبين وما اورده لتوضيحه انما هو تخييل خال عن التحصيل واما رابعا فلان كون معنى الوجود
ما ذكره مما يأباه العرف واللغة والفطرة وهو غير صحيح في نفسه واما خامسا فلان قوله لما
دل البرهان غير تام فان البرهان الذي اورده على ما عرفته لا يدل على ان الواجب هو الوجود
وكيف يدل على هذا الامر الضروري البطلان واما سادسا فلان الدليل الذي اشار اليه بقوله
لو كان كذلك لكان عروض الوجود له لو تم لدل على ان مفهوم الواجب والموجود غير عرضي
ولا يدل على ان مفهوم الوجود الذي هو مبدأ الاشتقاق كذلك كيف ولو كان الوجود عرضيا
لكان في كونه وجودا محتاجا الى علة واستحالة ذلك غير ولا يلزم من الاحتياج في كونه وجودا
الاحتياج في كونه موجودا واما سابعا فلانه لا يخلو اما ان يكون هذا المفهوم البديهي المصدري
الذي يفهمه كل احد من لفظ الوجود كنه الوجود الخاص الذي جعل عين الواجب وحقيقته او
يكون عرضيا بالقياس اليه خارجا عنه فعلى الاول لا تم ان ذلك المعنى موجود في الخارج كيف و
قد اطبق جمهور المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين انه معدوم في الخارج وانه من الامور
التي انتزعها العقل وكيف يسوغ لعاقل ان يقول خالق العالم هو هذا الامر النسبي المصدري
وعلى الثاني يجوز ان يكون هناك حقائق مختلفة مشتركة في هذا المفهوم العرضي وليس في شيء مما ذكر
ما يدل على امتناع هذا الاختلاف نعم على ما اورده حكمه بلزوم الاتحاد حقا انما هو على تقدير الكنه فلا يتم
دليله على التوحيد ثم ان ظاهر كلامه في هذا الكتاب وغيره صريح في انه يختار الاول ويزعم ان الوجود
الذي هو مبدأ الاشتقاق للموجود كنه الواجب لا عرض بالقياس اليه وقد عرفت ما فيه من وجوه
القدح والمنع والله اعلم بعد تقديم ما قدمه على ما تقدم قال لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا
فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس ذاتيهما وذلك بان يكون احدهما ممتنعا واجبا بالذات
والآخر ممتنعا او واجبا بالذات مثلا يكون احدهما العالم واجبا بالذات والآخر بالارادة
واجبا بالذات ضرورة ان الاختلاف لا يتصور الا بهذا الوجه لزم ان يكون الواجب ذا ماهية

وان يكون مفهوم الواجب زائدا على مهيته لما اشرنا اليه من لزوم زيادته على كل مهية وذلك مناف
للوجوب الذاتي لما عرفت في المقدمة على ما اشرنا اليه مرارا وان كان التعين الذي به
الامتياز غير الذات فيحصل احدى التعينين باحد الواجبين لابد له من علة مخصصة ولا يجوز
ان يكون تلك العلة مهية الواجب لانه نوعي منهما ولا ان يكون شخصه لامتناع ان يكون الشخص
علة لتعينه ولا الواجب او الوجود او نظايرهما من الامور المشتركة بينهما لان المشترك لا يجوز
ان يكون علة التخصيص ولا امرا آخر والا لزم ان يكون تشخص الواجب معلولا لغيره لان وجود الشخص
موقوف على تعينه فلا يكون واجبا بالذات ولا يرد على هذا المسلك ما قيل من انه لم لا يجوز ان
يكون حقيقتان مختلفتان تقتضي كل منهما تعينه ويكون مفهوم واجب الوجود مقولا عليهما على سبيل قول
اللوازم الخارجية فيكون كل منهما منحصرا في فرد وواجب الوجود غير منحصر فيه واما قلنا انه لا يرد
ذلك لانه لو كان كذلك لم يكن كل شيء منهما موجودا بحتا بل يكون كل منهما شيئا آخر ذا واجب الوجود
ويكون واجب الوجود قابلا لان يقسم الى مهيته ومفهوم الواجب وذلك لا ينافي الوجوب الذاتي
لما عرفت في المقدمة ولا نقد المناقشة في هذه الملازمة حيث يدعى انها حدسية ويوضح هذا
ان الاستاد قدس سره افاد التوحيد بوجه يفيد التوحيد في المطلب والمرام والتوير والتحرير في
الكلام فحصل ما حاصله ان الموجود البحت لا يتعدد ولا يكون اثنان والا لكان كل منهما غير الآخر
ومباينا كان في ان كلا منهما موجود بحت واجب لذاته فان كان الاختلاف بامر زائد على انه
موجود بحت واجب عرضا او فصلا لزم الامكان وذلك مع انه خلاف ما اظهرناه آنفا وان
كان بنفس المهية على ما استشكل به المستشكلون قائلين لا انحلال لهذا الاشكال وانه الداء
العضال وبهذا يظهر الاختلال فيما اتوا به الكاتبين المقال بجوابه وحله ما لخص به من انه ح
لم يكن كل موجودا بحتا فان الذي يكون ذاته ومهيته غيرها كان له مهية غيرها وتنبه على هذا بما
يفيد هذا او محصلة ان الموجود البحت لا يكون حقائق مختلفة ولا يخفى انه ان تم لا يتم في مقام
الخصام والجدال والقائل ان يقول بهذا لا ينحل الاشكال ولا ينقطع مادة السؤال فاقول لا

ان

ان مثله في صحة الحدس به لوجوه منها ان كون الواجب لذاته موجودا الخاص من خواصه التي لا
يكون لغيره ذاته فهو مشخص لا غير والا لكان خاصة لنوع او لجنس او لعرض لازم او غير لازم بوسط
او بغير وسط والاقسام باسرها باطلة اما غير اللازم واللازم بوسط غير مستند الى الذات فلا ستلزامه
الامكان وفرض الاشتراك يمنع الاختصاص بالشخص فهي خاصة مشتركة من اشتراك بعروضيتي
ولازم لهما وهما مشتركان في هذا المعنى وهو انه موجود بحت واجب فيكون هذا المعنى المشترك
خاصة مختصة بهما لا لاشتراكهما غيرهما وان كان الكثير من الناس في هذا الفن حكمها الامور المشتركة
في خاصة واحدة تقتضي وحدة وتقتضي وحدة مهيتها على ما قال المحقق الرضي صاحب التجريد في وحدة لحدها ووجود لها كل حد واحد هم
النفوس البشرية ودخولها تحت حد واحد يقتضي وحدتها وما اراد الحد الحقيقي بل اراد الحد
الاسمي باعتبار اخص الخواص وذلك في الواجب كذلك فيفضل بذلك ومعه ما ان الكمال
الاول الذي عد حد النفس ليس فيه جنس للنفس ولا فصلها وما في الشرح ممدوح والكل ممدوح
مجروح ولاستلزام سائر الاقسام الامكان تعين ان يكون الموجود البحت مهيته او خاصة
لخصوص شخص بعينه فلا تعدد والواجب لذاته واما ان هذا المعنى ليس لمهيته ونوعه او خاصة
لازمة للشخص مفهوم عام ليس الان فيه كلام ونظر الى الرئيس الحكيم ابي علي بن سينا فذهب
الى الاول وكذا الكلام الاستاد يومي اليه ولعلهم بعض الظرفانه لا لتفى عليه في كلامه وان كان
فيه اشعار بهذا وتوضيح الكلام في المرام مبنيا على اصول اصلها الاستاد ان كلا من الكلي و
الجزئي مفهوم وصورة علمية ذهنية واذا نسب مفهوم معلوم الى مفهوم آخر معلوم هو جزئي لم بح
من ان يكون المنسوب عين المنسوب اليه او جزءه او خارجا عنه في الاول يكون المنسوب مجملا او
مفصلا او تمام مهيته ونوعه وعلى الثاني يكون جنسه او فصله وعلى الثالث عرضا عاما او خاصا
فاذا لم يكن المنسوب اليه بذاته وحقيقته معلوما لم يكن المنسوب عينا نوعا له ولا جنسا ولا فصلا
ولا مهيته ولا نوعا ولا عرضيا خارجا عن ذاته وحقيقته عارضا لمهيته ذهنا وعرضيات في الخارج
عين ولا يخفى انه بما اوضحنا تتضح ما افاد الاستاد ولله افيما مضى من الافادات اشارات

والحاصل والحاصل انه اذا لم يحصل مهية الواجب في ذهن لم يكن مفهوم الواجب منتسبا الى المهية
فلم يكن ذاتيا للمهية ولا عرضيا ذهنيا واذا انتسب اليه ملحوظا بمفهوم عرضي كالعالم وخالق العالم
كان عرضيا بهذا الوجه والعنوان ثم لما تم هذا دفع الاشكال المشهور عند الجمهور اراد
وجها آخر فقال لك ان تستدل بوجه آخر على التوحيد من قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله
لفسدتا فانه رتب فساد السماء والارض على تعدد الآلهة وفي الجاوان يحمل الفساد على
الانتفاء وتبين الترتب بان الاله لشيء واجب الوجود بالذات بمعنى واحد والمعنى الواحد
يستحيل ان يتعدد بنفسه بالضرورة كيف لا ولو تعدد لوجد بنفسه لزم وجود الكثير بدون الواحد
فاذا تعدد فلا محالة يكون تعدده بواسطة امر او غير ذاته فيحتاج حينئذ الى الغير في اثبات وجوده
فلا يكون واجبا بالذات هو واجب الوجود ولا يفتقر بالجملة على كثير من مختلف بالعدد والا لكان
معلولا لفعل تعدد فعلى تقدير تعدد الآلهة يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاؤه يستلزم لانتفاء السماء
والارض وسائر الممكنات ولا يخفى ان هذا البيان ولو احسن مما اخذه المتكلمون في الوجه
وان كان بعد محل نظر هذا ما افاده المصنف قدس سره وظاهر انه تام بعد تسليم ان الموجود البحت
غير مختلف الحصص ويرد ما فيه ثم المشهور عند الجمهور في الاستدلال على التوحيد امور اخر ذكرناه ما
فيه وما عليه في مواضع اخرى ومن ذهب من المتأخرين الى ان مهية الواجب هو الوجود المطلق
البديهي وتشبثوا باختيار المذهب الثالث الذي اشرنا اليه فقالوا الوجود المطلق البديهي
والمعلوم المصدري نفس مهية الواجب وهو جزئي حقيقي وان كان الموجود كلي كما مر تفصيله و
وتنقيح الدليل في ملخصه على هذا ان مفهوم الوجود والمعلوم البديهي نفس مهية الواجب فلو تعدد
لم يكن الامتياز بين احاده بالمهية والا لكان هذا المفهوم عرضيا وكان معلولا لما مر من ان كل
عرضي معلول لشيء ويلزم من ذلك امكان الواجب ومعلوليته واذا لم يكن الامتياز بالمهية
لم يكن التعدد لاستلزامه بامر فالوحدة لازم وبعض الناس انتحل هذا المعنى وكثر وعبر بعبارات
شتى يرد عليها ايرادات لا تحصى ولا يهمنا الاشتغال بايرادها وردها وبالجملة عدة كلامه وزيده

وأما أن معنى الواجب هو الوجوب بالمعنى البديهي فلا خلاف ما لهم عنه مقصور ولا يخفى ما فيه
من وجوه القدح والمنع ثم زاد فقال وتمام الاستدلال على التوحيد بأنه لو تعدد الواجب كان
الاثنان أي معروض الاثنينية بدون العارض واجبا لذاته او ممكنا والاول باطل لافتقاره الى
العارض الى كل واحد من الآحاد والافتقار ينافي الوجوب وكذا الثاني لان الممكن لا بد له من
علة فاعلة تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم كون الشيء فاعلا لنفسه ومتقدما عليه واما
واحد منها وهو باطل قطعا لافتقار المجموع الى الواحد الآخر وليس الترديد في العلة التامة حتى
يختار انه عينه بناء على المشهور من ان العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع من ان
يكون عينه كما ان مجموع الواجب والمعلول الاول مثلا علة لذلك المجموع لا يقال ليس هاهنا مجموع
بل الموجود فيه اما هذا الواحد وذاك الواحد من غير تحقق شيء آخر هو المجموع لانا نقول وجود المجموع
اي معروض المجموعية بدون العارض بديهي فان انتفاء المتعدد انما يكون بانتفاء آحاده و
الآحاد بأسرها موجودة ولذلك قد تقرر في موضعه انه يمكن ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول
الاول شيء وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون في المرتبة الثانية شيئان في درجة واحدة ولكان تجوز
في صدور الكثير عن الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول
على ما هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد منهما شيئا آخر لم يجز ان يصدر عن مجموع الواجب ومعلوله
شيء ثالث وهذا الدليل على التوحيد نسبه بعض الفضلاء الى المغالطة وظني ان هذه الشبهة غلط فان
هذا الدليل مبني على مقدمات الاولى ان المجموع بالمعنى المذكور موجود وهو كذلك كما مر الثانية انه ممكن لذاته
وذلك ظاهر لافتقاره الى كل واحد من الآحاد والثالثة ان كل ممكن محتاج الى علة مستقلة وهي ايضا
بينة لا تقبل المنع الرابعة ان لا شيء من المجموع ولا كل واحد منه لو ثبت مستقل فيه فلا يكون له علة
مستقلة وذلك لانه بين اذ ليس هناك شيء او يصلح لكونه علة مستقلة ومنهم من تكلف في منع المقدمة
القائلة بوجود المجموع وقد عرفت حاله ومنهم من يقول على سؤال ما سبق ان المتعدد يوجد تارة
مجملا واخرى مفصلا وهو باعتبار الثاني علة له باعتبار الاول وان نقل الكلام الى المأخوذ ا

بالاعتبار الثاني هو بهذا الاعتبار اثنان كل منهما واجب لذاته فليس هناك تعدد الموجود
الواجب توارد الواجب فكل واحد منهما مستغن عن العلة اول قد عرفت ان الاجمال والتفصيل
انما يوجبان التغاير في الملاحظة لا في الملحوظ فالموجود في الخارج في صورتي الاجمال والتفصيل
امر واحد فلا يجوز كون احدهما علة للآخر بحسب الوجود الخارجي لو جاز ذلك لجاز ان يقال ان علة
مجموع الممكنات من حيث الاجمال نفس تلك المجموع من حيث التفصيل فلا يثبت احتياج الممكنات المنتهية
الى علة فاعلية مستقلة اخرى وقد اطبق الفضلاء على خلافه واما جاز كون اجزاء الحد منفصلا علة
مجملا لان المجمل والمفصل مختلفان في الوجود الذهني فيجوز كون احدهما علة للآخر في هذا الوجود
بل نقول الموجود في هذه الصورة اوسع مثلا فان زيد يكونهما علة مستقلة كون كل منهما كذلك فهو
بين البطلان وان اريد كون المجموع منهما كذلك كان الشيء علة لنفسه سواء اريد بالكل المجموع
هما معا مجملا ومفصلا واعتبر ذلك بالعشرة فانها نفس الآحاد البالغة هذا المبلغ وليس هناك
الا كل واحد واحد من الآحاد وما صدق عليه العشرة اعني الكل المجموعي اما الاول فلاحتياج المعلول
الى غيره واما الثاني فلانه ممكن فليس الا كل واحد واحد من الآحاد والمجموع ولا يصلح شيء منهما للعلية
المستقلة للمجموع اما الاول فلاحتياج المعلول الى غيره واما الثاني فلانه عينه ومنهم من منع احتياج
هذا المجموع الى فاعل مستقل وان لم يكن الممكن مركبا من الواجبين وهو تخصيص في المقدمة الكلية
المذكورة من غير سند معتمد فانا اذا عرضنا هذه المقدمة الكلية على العقل حكم بها حكما كليا من غير
استثناء ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص في كل مقدمة كلية بما عدا صورة النزاع فلم يتم شيء من
البراهين على شيء من المواد وقال الشيخ في التعليقات كل اثنين فالواحد منهما متقدم على طبعا
اعني انه يتصور وجود واحد منهما دون وجود الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد
موجود وهذه مقدمة كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد قبله اية قبلية
فرضت انتج منها لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود هذه عبارته وهو مجمل ما ذكرناه
مفصلا فتدبر فاذا ثبت استحالة تعدد الواجبين بالبراهين المذكورة امكن ان يستفاد التوحيد

في

سن يضعون وقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بان يحمل الفساد على الانتفاء اقول ان كلامه
هذا زائد طائل ليس فيه طائل ولا يروج المحاصل والمقدمات التي سردها ونظمها بحيث ليس لها
فائدة وهي مقدوحة ممنوعة منقوضة اجمالا وتفصيلا وما توهمه من الدليل عليك فيه مقدماته
وجوه من البحث منها انه ان اراد بالفاعل المستقل الذي التزمه وتوهم لكل ممكن ما يكون فاعلا
في كل جزء من اجزائه ذلك الممكن اذا كان ذا اجزاء فلزوم فاعل بهذا الوجه لكل ممكن كذلك ممنوع فان
الممكن من الواجب والممكن ممكن على ما سلمه وليس له فاعل كذلك وان اراد الفاعل المستجمع لجميع
ما لا بد منه فاعلا في الكل بفعل الكل وان كان فاعلا للجزء لا لكل جزء فلو سلم لزومه لكل ممكن وانه
يلزم ان يكون غير ممكن المعلول المفعول فلا نسلم ان اللازم منه مطلقا والمطلقة لازم فان المجموع الذي
اعتبرت ان لم يكن شيء غير الآحاد التي هي الاجزاء الواجبة بطل ما قرره اولا ونفيت الكلام عليه
وان كان فيه شيء غيرها فليكن فاعل المجموع فاعلا باعتباره وقد اشير اليه ان فاعل الكل لا يلزم
ان يكون فاعلا لكل جزء واستحالة كون فاعل الكل جميع الاجزاء الواجبة غير محالة الزائدة التي
باعتبارها عنه ومع انه لا يلزم من ذلك كون الشيء فاعلا لنفسه ومنها ان كون مجموع غير جميع الاجزاء
على ما نقله لا يستلزم ان يكون كل مجموع كذلك ومنها ان المقدمة الاولى فيها اجمال واهمال
حيث ما فصلت انه موجود او موجودات ومنها ان المقدمة الثانية لا يتم الا بعد اثبات ان
لهذا المجموع وجود واحد غير وجودات الآحاد الواجبة وقد مر الكلام عليه وسيأتي في كلامه
ما ينافيه ومنها ان في المقدمة الثالثة يجب استفادة ما اشرنا اليه اولا ومنها ان الرابعة ليست
له فائدة جليلة يجوز ان يكون جملة الآحاد الواجبة فاعلا لا الكل ولا كل واحد ثم قال وينهم
يتكلف في منع المقدمة القائلة بوجود المجموع لم اقول ان لم نورد هذا ابتغاء ما قرره الفاضل ان
المجموع في الخارج غير جميع الآحاد الواجبة ثم الملازمة التي ادعاها بطلانها اذ فيها صورة لا يتصور آحاد
ولا تسلسل ولا بأس بمزيد توضيح وتنقيح ما اجمل فيه تفصيل وتفصيل فيه تحصيل وبيانه في هذا التمهيد
امور اولها ان في الامور الكثيرة قد يكون لها وحدة بها يصير واحدا في نفس الامر وذلك اما

في الخارج اولا فان نفس الامر اعم كما لا يخفى وقد غفل من لم يفهم بل وهم صحيح ان الكثير لا يكون واحدا
الا بوحده فالكثير من حيث انه اتصف بوحده يكون واحدا واما بدون هذا فكلا. وبهذا
يكون كلا واما بدونه فكلا فالكثير نظرا الى وحدته ومن حيث انه واحد يكون كلا ومجموعا وبدون
بهذا لم يكن الا كثيرا ولم يكن كلا ولا مجموعا فان الكل والمجموع هو الكثير من جهة انه واحد فان كان
واحدا في نفس الامر كان كلا ومجموعا في نفس الامر وان لم يكن واحدا في نفس الامر فان اخترع
الوهم له وحده واعتبره واحدا توهما اختراعا كان واحدا وكلا اختراعا لا في نفس الامر و
ثالثها ان الشيخ الرئيس صرح في النجاة بانه لا باس في ان يكون شيء واحد علة لنفسه ومعلولا من جهتين
ورابعها ان الامر الموجود في نفس الامر اذا كان له حالة واتصف فيها بصفة محمولة او غير محمولة
كان في نفس الامر من حيث اتصافه بتلك الصفة غيره من غير تلك الحيثية وهذا ما سلمه هذا المورد
المستدرك المغالط في المغالطة ايها المتعرض لها والترتيب وجوده في شرح التلويحات كل حيث جوزا
اتحاد النفس في افراد الانسان مع الاختلاف حيثية فانه يلزم ان الواحد باختلاف الحيثية
وهذا ما سلمه هذا المورد والمستدرك ايضا فانه يلزم ان الواحد باختلاف الحيثية يختلف في نفس الامر بل
الخارج ثم بعد تمهيد تلك الامور نقول في جواب استدلاله على الوحدة حيث قال الواجبات الكثيرة
ممكنة لاحتياجها الى اجزائها لان الجزء والكل متضايفان فما لم يكن كل لم يكن جزء فان اريد ان تلك
الواجبات كل في نفس الامر فممنوع هذا اولا لانه عروض وحدة لها وحصول مجموع وكل واذا لم
يكن في نفس الامر كل ومجموع لم يكن هناك احتياج الى جزء ولا امكان بل لم يكن الا واجبات غير
ممكنة واما تحقق مجموع فيها وكل فكلا ولو سلم ان لها وحدة بها صار كلا ومجموعا وان هذا الكل
ممكن فلا نسلم احتياجها الى علة خارجة عنها ولم لا يجوز ان يكون علة الكل مجموعا ذوات واجبات
كثيرة فيكون من حيث انها كثيرة علة لها من حيث انها واحدة وكل ومجموع ولا يلزم من ذلك كون
الواجب معلولا فان المعلول هو الكل من حيث انه كل وذلك ممكن كما اعترف به ولو سلم الاحتياج
الى علة خارجة فبطلان اللازم ممنوع واما الذي اثبت زواله من الاختلاف بينها ليس لانه الملاحظة

دون

الملاحظ فهو كلي الآن وحينئذ في كثير لا يكون واحدا في نفس الامر وفي تلك الصورة لا نقول
احدهما ان المفصل علة للمجمل حيث لا مجمل بل من قال بذلك انما قال به في كثير صار واحدا في نفس
الامر حتى يكون من حيث انه واحد وكل بتمامه من حيث انه كثير فيكون من حيثية علة ومن حيثية اخرى
معلولا واستحالة في الاول لا الى اينها من حيث انها كثيرة ممكنة لانا نمنع هذا ونقول نهاية تلك
الحيثية ليست الا واجبات غير ممكنة الاجزاء ولا كلا حيث لم يكن لها كل من تلك الحيثية ثم ان
الذي ادعاه من احتياج كل ممكن الى فاعل مستقل كلي الآن ثم ان اراد بالاستقلال ان يكون
فاعلا لكل جزء من اجزاء الممكن فذلك الآن منقوض بالممكن المركب من الواجب والممكن على زعمه
وبغيره وان اراد به الاستقلال في الايجاد لما هو من حيث انه ممكن فعدم تحققه فيما صورة و
تصوره الآن فان الواجبات من حيث انها واجبات كثيرة فاذا كانت علة للكل بما هو كل و
مجموع من حيث انه ممكن جاز ان يكون فاعلا له وحده بها في نفس الامر فيكون فاعلا مستقلا لذلك
للممكن من حيث انه ممكن ثم الذي توهمه من لزوم جواز كون جميع الممكنات علة لبعضها باطل فان
جميع الممكنات من حيث انها كثيرة ممكنة بخلاف الواجبات واما العبارة التي نقلها من التعليقات
فلا تم انها يؤيد كلامه ويحصل مراده فان النتيجة اللازمة من المقدمتين هي ان مجموع الواجبات
لا يكون واجبا ولا يستلزم ذلك انه لا يكون موجودا لجواز ان يكون من حيث انه مجموع واحد
ممكنا معلولا مستندا الى الاجزاء التي هي واجبة من حيث انها مفصلة كثيرة علة له وغيره فاللازم
غير مطلوب والمطلوب غير لازم وليس فيما نقله من العبارة دلالة على ان المراد به اثبات التوحيد
هو كره لزيادة تبصره ان المولى المحقق مظهر اسم الجلال اتى بكلام هو عكس كلام اهل الكمال
فانه بتكرار النظر اليه يظهر وجوه من النظر فيه والحال عليه هو المسك كلما كررته يتضوع فلما نظرنا فيها
الى ما تلاه اولا ظهر في بادي النظر وجوه اخرى من النظر فرايت ان اشير الى نبذ منها اشارة ما
فانه ادعى ان وجود الواجب لا يزيد عليه بل هو عين الوجود الخاص واستدل عليه بانه لو كان
وجوده زايدا عليه حتى يكون العام موجودا فيما لم يكن في حد ذاته مع قطع النظر عن العوارض

موجودا او لا معدوما كما حقق في موضعه وكل ما كان كذلك فهو محال لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته
وهو محال لان الشيء ما لم يوجد لا يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه هف واما بسبب غيره فيكون
معلولا فيكون ممكنا لانا نقول ان الوجود عندنا عبارة عن اقتضاء الذات الوجود فاذا كان ذاته
مقتضيا لوجوده كان واجبا لذاته فلا يحتاج الى علة لان الحاجة فرع الامكان وهو واجب
لا ممكن فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول لا فرق بين العلة والاقتضاء الا في العبارة
فاذا كان الشيء مقتضيا لوجوده كان علة لنفسه فيلزم المحذور فان قلت معنى الاقتضاء
انه لا يمكن ان لا يكون موجودا الا ان يكون هناك تاثير وتأثر حتى يلزم المحذور قلت عدم الامكان
اما بالنظر الى الذات او الى غيره وعلى الاول يكون الذات علة اذ لا معنى للعلة الا ما يكون امتناع
العدم بالنظر اليه وعلى الثاني يلزم احتياجه الى ذلك الغير فلا يكون واجبا لذاته لانا نقول فيلزم
ان يكون الواجب علة لنفسه على تقدير كونه عين الوجود ولا اتصاف له بذلك ومعنى امتناع عدمه
انه بذاته هو الوجود المتاكد كما سيجيء تفصيله فثبت ان الواجب هو وجود بحت قائم بذاته
مجرد في ذاته عن جميع النسب والاعتبارات ولو اعتبر معه شيء من الامور اللازمة ككونه خالق
العالم لم يكن الذات مع هذا القيد واجبا بذاته بل واجبا بغيره وهو الذات البحت ثم
قال الفصل الثالث في توحيده لو تعدد الواجب فاما ان يكون امتياز كل منهما عن الاخر
بذاته فيكون مفهوم واجب الوجود محمولا عليهما بالحمل العرضي والعارض معلول للمعروض
فيرجع الامر الى كون كل منهما علة لوجوب وجوده وقد بان بطلانه واما ان يكون ذلك الامتياز
بالامر الزائد على ذاتيهما وهو الخص فانه اما ان يكون معلولا لماهيتهما او لغيرها وعلى الاول
ان اتحد ماهيتهما كان التعين مشتركا هف وان تعددت الماهية كان كل منهما شيئا عرض له وجوب
الوجود لا عين الوجود المتاكد للواجب وقد تبين في الفصل السابق بطلانه وان وجوده
لا زائد عليه وبالجملة لو كان الواجب متعددا كان نسبة الوجود الى الماهيات نسبة العوارض فكان ممكنا
لا واجبا على ما سبق بيانه فان قلت على تقدير وحدة الواجب صدق هذا المفهوم عرضي لان هذا

المفهوم

المفهوم امر اعتباری فلیس عین ذاته وان ارید انه یکون واجب الوجود عین ذاته ان هذا المفهوم
عین ذاته فهو ظاهر البطلان وان ارید ان ذاته بذاته مبدا، لانتزاع هذا المفهوم بخلاف
الممکنات فانها انما یصح انتزاع هذا المفهوم منها بسبب تاثیر الفاعل فلم لا یجوز ان یکون فی
الوجود موجودان کل منهما بذاته مبدا، لانتزاع هذا المفهوم فان قیل المراد الثانی وقد
تبین ان ما یکون بذاته کذلک اعنی الواجب لا یکون وجوده الخاص وتعینه الذی هو
عین وجوده الخاص مغایرا له بل هو امر بسیط لا یمکن للعقل تحلیله الی امرین فلا یکون فی الخارج شیء
ووجود فاقول انت خبیر بان العقل باول نظره لا یمانع من ان یکون فی الخارج شیئان بسیطان
لا یمکنه تحلیل شیء منهما الی ماهیته ووجود بل یکون کل منهما موجودا خاصا بسیطا مستغنیا عن
العلة ولذلک قیل ان فی کلامهم ههنا مغالطة فانهم حیث ذکروا ان وجوده عین حقیقته ارادوا به
الامر الحقیقی الخاص بذاته حتی یجوز ان یکون عین ذاته وحیث برهنوا علی التوحید بان وجوده
عین فلا یمکن اشتراکه ارادوا به المفهوم اذ لو ارادوا به الوجود الخاص القائم بذاته لم یتم البرهان
علی التوحید لجواز ان یکون وجودان خاصان قائمان بذاتهما ویکون امتیازهما بذاتهما فیکون
کل منهما موجودا مستغنیا بذاته ویکون هویة کل منهما وجوده الخاص به عین ذاته علی ما یقولون
علی تقدیر الوحدة انتهی ما ذکروه واقول فیه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان ههنا اتصافا بالوجود
یحتاج الی سبب واما ثانیا فلان التقسیم الذی اشار الیه بقوله الی السبب ذاته او غیره مستقیم
وانما یستقیم لو کان لاتصافه بالوجود وعلی تقدیر تسلیم اتصافه بسبب ولم لا یجوز ان یکون
واجبا لا بسبب به واما ثالثا فلان الذی ذکره من معنی الاقتضاء لا معنی له ولیس هو من معنی
الاقتضاء فی شیء واما رابعا فلان قوله وعلی الاول یکون للذات علیة للوجود معلول والتعلیل علیل
بل امتناع العدم بالنظر الی علته الوجود ولیس الا انه یمتنع العدم بالنظر الی علة وجوده ولا یلزم ان
یکون کل ما یمتنع العدم بالنظر الیه والا کان الواجب علة لوجوده وعلی ما فی کلامه اشعار به واما خامسا
فلان قوله لانا نقول هو الاتی بانی فیه لا بنی فان امتناع العدم نظرا الی شیء لا یستلزم اقتضاءه

بسلب الاتصاف لا بتعدده ولا بتعينه ولا بعينه وأما سادسا فلان الوجود الذي هو الموجود المؤكد
نظرا الى ذاته هل يمتنع ان يتعدد ام لا وعلى كل تقدير يختل مقاله ويتزلزل اقواله وأما سابعا وثامنا
فلظهور منع كل من الملازمة وبطلان اللازم الذي يدل عليه قوله فاما ان يكون امتياز كل منهما عن
الآخر بذاته فيكون مفهوم الواجب محمولا عليهما بالحمل العرضي والعارض معلول للمعروض وأما تاسعا
فلان قوله والعارض معلول للمعروض في منقوض فان مفهوم الشيء مثلا عارض عرضي للاشياء وليس
بمعلول لها ثم لا يخفى انه مثلا ما اورده ايراد فقط وارد وهو ان الوجود الخاص ان كان متشخصا لان يكون
مفهوم الواجب محمولا عليه حملا ان كان متشخصا عرضيا لم يكن الوجود الخاص الا واحدا كان او اكثر و
ان لم يستلزم فلم لا يجوز ان يكون وجودات خاصة متعددة ولم يكن مفهوم الواجب محمولا على شيء منها
ولا عرضيا كما يكون في الواحد وان ادعى ان الوجود الخاص اذا كان واحدا لم يكن مفهوم الواجب
محمولا عليه حملا عرضيا واذا كان متعددا كان كذلك فذلك دعوى من غير بينة فهي ممنوعة من غير بينة
ولا بينة والاما تقرب من هذا اشار بعض العلماء ومن العجب الذي ليس منه عجب انه انتحل في اثناء كلام
بعض الاعلام بعنوانه بقوله فان قلت ثم قال وقد يستدل على وحدته بانا وان لم نعرف كنه الوجود
الوجود القائم بذاته لكنا نعلم بديهة انه معنى واحد فلو تعدد لاشترك المتعدد في المهية وامتاز بتعين
كل منهما على المهية وهو محال ثم اعترض عليه بقوله وهذا كما ترى مبني على دعوى من غير دليل ولا بينة اقول
ان المستدل ادعى بداهة مقدمة وليس طلب التعليل على ما ادعى بداهته من آداب ارباب التحصيل
نعم له ان يقول انه غير بديهي عندي ولعل المستدل لا يغفل ثم قال وقد يقال ان وجود الواجب عين
هويته فكونه موجودا عين كونه هو فلا يوجد وجود الواجب لذاته لغيره كما في بعض تعليقات الشيخ
ثم اعترض عليه فاما انت خبير بما فيه اذ لو اراد بقوله كونه موجودا عين كونه هو ان وجوده الخاص
هو هو فلم لا يجوز ان يكون هناك افراد كل منها وجوده الخاص فيكون كل كون كل منها موجودا عين
كونه هو وان اراد ان كونه موجودا مطلقا عين كونه هو فهو في اقول انت خبير بان هذا الترديد
غير سديد فانه اراد مثلا ما صرح به ان وجود الواجب عين هويته فاراد ان كونه موجودا واجبا عين

كونه

عن كونه هو وما اراد ان وجوده الخاص هو هو ولا ان كونه موجودا مطلقا عين كونه هو ثم قال
برهان اخر لو تعدد الواجب فاما ان يتحد الماهية في ذلك المتعدد او يختلف وعلى الاول لا يكون
قولها على كثيرين لذاتها والا لما كانت ماهيتها واحدة فيلزم تحقق الكثير بدون الواحد وعلى الثاني
يكون وجوب الوجود عارضا لها وكل عارض معلول اما للمعروض فقط او بمداخلة غيره والقسمان
باطلان اما الاول فلاستلزامه كون الشيء علة لوجود نفسه واما الثاني فهو افحش قال الشيخ
في التعليقات وجوب الوجود لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا وهذا
مجمل ما ذكرناه مفصلا وهو برهان مبني مختصر اولا انه لم يذكر على ما قرره لا يكون برهانا ولا
دليلا فان قوله على الاول لا يكون قولها على كثيرين لذاتها ان اراد ان ذاتها لا تكون مقولة
على كثيرين وان اراد ان ذاتها لا تكون علة تامة لحملها على كثيرين فمسلم انه لكن الملازمة غير لازمة
واللازم غير منكر ولا نم حمل معنى على كثيرين يستلزم ان لا يكون ذلك المعنى واحدا وقوله على الثاني
يكون وجوب الوجود عارضا عين ان اراد عروضا خارجيا وان اراد انتزاعيا او مطلقا فلا نم ع ص
ان كل عارض عارض معلول وقد مر المستند واعترف في الوجود الخاص الواحد الذي هو عين الواجب
عارضه الفصل الثالث في ان واجب الوجود لا يقبل القسمة الى اجزاء اصلا اعلم ان القسمة
على ضربين احدهما قسمة الكل الى الاجزاء وهو تجزيته وتحليله اليها سواء كانت فعلا ام لا وقد
يعتبر معنى عدم الانقسام هذا او يعبر عن هذا المعنى بالاحدية وثانيهما قسمة الكلي الى جزئياته وهي
عبارة عن ضم قيود متخالفة اليه ليحصل بانضمام كل قيد قسم وهذا النحو من القسمة تقسيم الكلي
وتحصيل اقسامه لا بالتجزية والتفصيل بل بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد هي الجزئيات
سواء اختلف احادها بالماهية ام لا ويعبر عن عدم قبول القسمة بهذا المعنى اي بالحمل على كثيرين بالعدد
بالواحدية والواجب تعالى لا ينقسم بشيء من ضربي القسمة اما الثاني ففي الفصل الثاني واما الاول
فلما قرره في هذا الفصل قائلا قال المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا يقبل القسمة الى
اجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان لكل جزء من اجزائه اما واجب الوجود فيتكثر

واجب الوجود وما عدا واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة بعد من الوجود هذا كلامه
وبيان التخلف في الشق الثاني بعد معرفة ان الاول هو الاولية العقلية شيء ان مرجع التقدم على
التحقيق مع ما فيه الى الاولية وجود المتقدم بحسب حكم العقل بعد ملاحظتهما الى الوجود ان الواجب
والممكن اذا لاحظهما العقل الى الوجود يجد الواجب اقرب من الوجود ويحكم بانه وجد الواجب
فوجد الممكن فمحصل ما حصله الاستاذ قدس سره من الكلام في المرام بعد ما هو المقرر المشهور
عند الجمهور من ان الوجود يختلف بالاولية والاولوية ان كل واجب فهو اولى بالوجود
من غيره مطلقا واجبا او ممكنا فلم يكن الواجب الا واحدا وان الذي يعتبر في التقدم و
الاولوية انما هو هذا الاولوية العقلية وان كل جزء فعليا او فرضيا ذهنيا او خارجيا فانه اقدم
واول واولى بالوجود من كله ويلزم من هذا الذي ما ظاهر ان لا يكون للواجب تعالى جزء اصلا لا
فعليا ولا فرضيا ولا ذهنيا ولا خارجيا فلا يكون جسما ولا مادة ولا صورة ولا عرضا ساريا
في جسم لهذا ولان العرض محتاج الى الموضوع فلم يكن عرضا غير سار ايضا فيكون مجردا فردا واحدا
صمدا لم يكن له ذاتي اصلا لا جنسا ولا فصلا ولا نوعا هو بسيطا او مركبا وانما يكون حقيقة او
محضة ليس بالحقائق لا يقال لو كان وجود الجزء الفرضي اولى من وجود الكل واقدم لزم ان يكون
عن الكل في الوجود اذ الوجود والاولى عين الاولى فيلزم ان فعليا لا فرضيا لانا نقول لا نقول
ان وجود الجزء اولى من وجود الكل بل نقول ان الجزء اولى بالوجود وبين المعنيين بون بين
وان الاقدمية والاولوية المعتبرة ليست الا هذه الاولوية العقلية فان قلت لو كان الجزء
الفرضي مقدما لزم تقدم امور غير متناهية على كل متصل حيث يقبل القسمة بعد بها قلت ان اريد
غير المتناهي بالفعل فاللزوم مم وان اريد بالقوة فبطلان اللازم غير مم بل العقل يحكم باولوية
كل جزء فرضي فرضه واعتبره ونسبه الى الكل وهذا التقدم السبق على ما قرره بعد ليس بحسب
نفس الامر وانما هو اللاحقة والاقربية التي يحكم بها العقل وخلاصة البيان ان العقل يحكم
تقدم الواجب على كل ممكن وتاخر الكل عن كل جزء فلو كان للواجب الجزء ممكن لزم تقدم كل و

وتأخره وانه لو كان جزء الواجب ممكنا لزم ان ينعكس الامر والحكم الاول فان العقل يحكم
بحكم المقدمة الثانية بتقدم جزء الجملة عليها فيحكم بان الممكن الذي هو جزء الواجب على هذا
التقدير مقدم عليه بحسب الاستلزام الدور وخلاف ما تقرر اولا وهو حكم العقل بتقدم الواجب
على كل ممكن وذلك لما تحقق في الفصلين السابقين فان خلافه يستلزم التسلسل او تعدد الواجب
وهما خلاف ما فيهما واما المقدمة الثانية وهو تأخر الكل عن كل جزء وتقدم الجزء على كل كل
فمع انه من بينه نقول فان قلت ان اردتم بتقدم جزء الجملة عليها الكلية فممنوع اذ الجزء التحليلي
ليس مقدما على الجملة بل متأخر عنها ضرورة انه ما لم يكن شيء لم يمكن تقسيمه وتحليله الى اجزائه وما
لم يحلل ولم ينقسم اليها لم يحصل الجزء التحليلي وان اردتم الجزئية ثم لكن لا يلزم منه الدليل
ان لا يشمل الواجب القسمة الى الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل قلت المراد الكلية وذات
الجزء التحليلي مقدم على الكل وان كان وصف الجزئية متأخرا فان الجملة جزؤها التحليلي اذا اعتبرها
العقل الى الموجود يحكم العقل بتقدم ذات جزء الجملة عليها وذلك لا ينافي تأخر وصف الجزئية
عنها فذات الجزء بدون وصف الجزئية متقدم على الجملة ومع وصف الجزئية ليس مقدما عليها كما ان
ذات العلة بدون وصف العلية متقدم على المعلول ومع صفة العلية ليس مقدما عليه بناء على المضايفة
ولا فرق في ذلك بين الجزء التحليلي والتركيبي وما يتمايز عن الآخر امتيازه بحسب الخارج
عن الاجزاء الآخر وعن الكل وصحة التقدم في بعض الصور دون البعض كما فصل في موضع
فمثل هذا الجواب لا يليق باثبات المطلب لان ذات الجزء التحليلي امر يفرضه العقل بمعونة الوهم
من المتصل الواحد فان اريد ذاته هذا المعنى فهو ليس متقدما على المتصل وان اريد ما يحد
هذا الجزء وما انتزع منه فهو ذلك المتصل بنفسه فلا يتقدم على نفسه وبالجملة ليس في هذا الكلام
ما يحل العقدة واقول لا يخفى ان عمل العقل بمعونة الوهم تفصيل الجزء لا تحصيله فذاته يحصل
عن متصل والمراد هو الامر المحصل الغير المنفصل وتقدمه على الكل بالوجه الذي مر تاما ان المحقق
اشار الى جواب ايراد آخر فقال بتقرير الايراد واورد على هذا المسلك ان الاجزاء التحليلية

كالجنس والفصل ليس جزء للشيء مطلقا ولا بحسب الخارج فان الامر البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا
بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا وجد في العقل فصله العقل الى مفهومين متمايزين
وهذا التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فيكون البسائط لازمة
للمهية بالنظر الى الوجود الخارجي والمركب بحسب الوجود الذهني فلا يكون المهية مطلقا ولا بحسب
الوجود الخارجي محلا للاغراض في ذاتها ووجودها الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا ا يستحيل
وكرونه واقول الحق ان هذا ليس بوارد اصلا اما اولا فلما حققه في المعارف المضنونة واما الامكان
ثانيا فلما في الفصل المشار اليه من ان الواجب لا مهية له والجنس مع انه مهية مستلزم لتحقق مهية
نوعية والفصل مستلزم لها وبهذا يظهر امتناع كون الواجب جنسا او فصلا او نوعا على
ما فصل في موضعه واما ثالثا فلما اشار اليه الشيخ وغيره من ان المنفي في هذا المقام ليس الا
الاجزاء المستلزمة للكثرة الخارجية وهي الاجزاء الخارجية والعقلية المأخوذة منها لا مطلقا
على ما يستفاد من ظواهر عباراتهم وصرح به الاعاظم واما رابعا فلما اشار اليه المحقق قدس سره
بناء على كون التقدم راجعا الى حكم العقل باولوية الوجود وعلى ما اشار اليه قائلا اقول وهو
وذلك لا يرد عليه ... ويستدعي تحقق امرين احدهما الاجزاء العقلية والثاني تقدم
العلة على معلولها تام اشار اليه المحقق لان الاول فعال واعلم ان الاجزاء العقلية للشيء ليست
اجزاء له حال حصوله في الذهن كما حسبه المورد حتى يكون ما يحصل من الانسان في الذهن
حيوانا ناطقا هناك فانه هناك كيف نفساني على ما ذهب اليه المحققون وليس هناك
حيوانا ولا ناطقا وتوضيح ذلك ان الاجزاء العقلية مما تحيرت افهام العلماء في كيفية تركب المهية
منها فاختلفوا على مذاهب اربعة وذلك ان هذه الاجزاء اما ان يكون صور الامور متعددة او لا
واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة بوجود واحد او بوجودات متعددة
وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور مأخوذة من امور متعددة بحسب الخارج او لا فهذه احتمالات
اربعة قد اتخذ كل واحد منها مذهبا والمختار عند الاكثرين هو الرابع وهو كون الصورة لامر

واحد

واحد غير ماخوذ من متعدد والا ان المشهور عند الجمهور ان تلك الاجزاء اجزاء لتلك الماهية في الوجود والعقل والتمايز بالنسبة الى المحل والعقل محل التجزية والجزئية واما المحقق المدقق قدس سره

فقد اختار ما هو الحق عنده وخالف الجمهور في هذا المشهور مقررا انها اجزاء بحسب نفس الامر وتركيبها الحاوي على ما ستفسره ونسبتها الى العقل ليس لكونه قابلا محلا للتجزية بل لكونه

فاعلا للتجزية والتفصيل والتميز والتحصيل على ما اشار اليه بقوله بل الاجزاء العقلية بتقسيم العقل الشيء اليها مثلا تقسيم الانسان من حيث تكون انسانا وهو الخارج الى الحيوان الناطق فهو

في الخارج حيوان ناطق لكنها ليسا جزئين يحصل الانسان من تركيبهما بل جزئين بتقسيم العقل الانسان اليها تفرد من التقسيم فذات الجزئين حاصل قبل التقسيم لكنهما امر واحد وهو ذلك

الشيء وذات كل واحد منها بعض من امر واحد بعينه بحسب اعتبار العقل وتعدد وليس ولا واحد منها امر على حدة وحصوله بعض من حصول ذلك الامر بحسب حكم العقل وبعد تقسيم

العقل اياه تتصف ذوات الاجزاء بصفة الجزئية ويكثر ذلك الواحد من باعتبار الكثرة والا فليس في الخارج الا امر واحد مركب من امرين تركيبا الحاويا على ما سيطلع على تفصيله

وتحصيله في الفصل الحادي عشر هذا ما اشار اليه لتنبيه الاول والاول لم اراد ان يبين الا والثاني

فقال ثم اعلم ان تقدم العلة على المعلول ليس بحسب وجودها في نفس الامر فانها هناك توجد ان معا والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة بعضه بل بحسب تعقل العقل فان العقل

اذا قاس العلة والمعلول الى الوجود وجد العلة اقرب منه والمعلول ابعد ويعبر عن هذا القرب والبعد بانه وجد العلة فوجد المعلول وهذا الحكم شامل للاجزاء التحليلية فان العقل اذا

قاس كل الشيء وذات جزء التحليلية الى الوجود وجزم بانه ما لم توجد ذات الجزء لم يوجد الشيء مثلا يحكم بانه وجد نصف الفلك فوجد الفلك وان كان وجود النصف في ضمن وجود الفلك

وليس النصف اولا وانه في نفس الامر لان هذا التقدم ليس بحسب نفس الامر حتى يقتضي امرين متغايرين فجاز ان يكون في نفس الامر واحد والعقل تعرض فيه وينسب مع ذلك الجزء

الواحد مع ذلك لجواز الاتحاد في الوجود فيحمل او سبق في الوجود ولذلك يحكم بانه وجد الحيوان فوجد
الانسان وان كان امرا واحدا في الخارج فان جزء الانسان من حيث انه حيوان لحده العقل
اقرب الوجود من حيث انه انسان على ما هو المشهور عند الجمهور ولذلك عد هذا من خواص
الذاتي كما هو المسطور ثم بعد بيان الامرين شرع في تقرير الامام وايراد الايراد فقال اذا
عرفت ذلك فلا حاجة الى ان سلسلة العلل والمعلولات مرتبة عند العقل بحسب التقدم في الوجود
والبعد عنه فانه يحكم بانه وجد العلة فوجد المعلول ثم معلول معلوله ثم معلول معلول معلوله
وهلم جرا ولا في ان كل ما في هذه السلسلة فهو معلول سوى ما كان مبدأ فلو كان للواجب
بالذات اجزاء عقلية او غير عقلية كانت متقدمة عليه لما مر فيكون الواجب في غير مبدأ السلسلة
فيكون معلولا هف اقول في اتمام تقرير الجواب على ما قرره صاحب الكتاب وفيه ما فيه وكان
الحق ما بيناه على ما اشرنا اليه وما ينبغي ان ينتبه له انه ليس لقائل الا ان يكون انه يلزم على
كحصه في الجوهر كون العلة اجزاء بالقوة وهذا كالتوي بعض الامور سيبه كجوهر كون المبادي
اجزاء تحليلية وايضا ما قرره يستلزم ان يكون لكل جسم علة غير متناهية هي اجزاؤه التحليلية
المقدار به وهل هذا الالتباس الحق لا ما لحيث عن الاول بان العلة وان كانت باي علة
غير مستلزمة لكونه العلة موجودا بوجود سابق عليه الا ان الفاعل لها هي احص بها يستلزم
هذا كما لا يخفى فالمبدأ الاول لوجوب كونه فاعلا يجب ان يكون اجزاء بالفعل حقا فلا يكون
تحليليا اصلا بل كان اصلا لكل اصل وثانيا ان بين انه بوجوه او اقتناع كونه اجزاء
تحليليا بل جزء مطلقا وعن الثاني بان الكثرة وضعية فالاجزاء غير متكثرة بل الكل واحد
فلم يكن علل مترتبة ومنشأ الاشكال احدهما بالقوة مكانه ما بالفعل وقد يفهم الاعرا
فلا نغفل على انه ان قال احد بالوثوق من العلة والمقدم بالعلية فنقول كل علة مقدم بالعلية
من غير عكس ولا يلزم الاطراد ووجه التسمية يسهل عليه تقرير احد الجوابين فاعرفه فانه مع
وضوحه لا يخ عن دقة وبالجملة وحاصل التسمية خلاصة الكلام على ما يقتضيه القواعد الى ورما

الم

الله قدس سره ان التأخر بحسب حكم العقل من علامات الامكان فكل موخر له فاعل يوثر فيه ويوجده
ولا يلزم ان يكون كل مقدم فاعلا وعلة مستقلة نعم المبدأ الاول لكونه منتهى سلسلة الاحتياج
يجب ان يكون موثرا فاعلا مستقلا في الايجاد والوجود بالفعل ولا يلزم ان يكون واجبا
فلما تاخر عن شيء قطعا ولا يتقدم عليه شيء لا فعلا ولا عقلا فلم يكن جنسا ولا نوعا ولا فصلا
ولم يتصور له من ذلك شيء اصلا فلم يكن جسما ولا معكما ولا كما فهو الاحد الصمد الفرد الواحد
المجرد قيل ويمكن الاستدلال بان الواجب ليس له جزء تحليلي بانه لما كان الواجب تعالى
هو الوجود بحرده والتحليلي اما وجود موكد او امر آخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا بناء على
ما سبق تقريره من المقدمات حيث بينا ان مهية الواجب هو الوجود المطلق وعلى الثاني
يكون ذلك الجزء ممكنا لان ما عدا الوجود الموكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء
ذلك هـ التحليلي لا يخالف الكل في المهية والحقيقة واذا تمهد فنقول لا يتصور ان يكون له جزء تحليلي
يلزم ان يكون له جزء خارجيا فيكون الواجب مفتقرا الى الجزء الخارجي حتى يتم بيان الملازمة ان
ذلك الجزء اذا كان وجودا موكدا كان واجبا فيكون موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا مع
انه يلزم تعدد الواجب وان كان غير الوجود الموكد يكون ممكنا فعلا والكل بالحقيقة فيكون جزءا
خارجيا ايضا لا تحليليا مع انه يلزم تركب الواجب من الممكن فظهر انه لا ينقسم الى الاجزاء المقدارية
واما الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فيظهر امتناع انقسامه اليها بان الجنس عندهم انما يحصل
بالفصل والجنس لا يكون موجودا بذاته لاحتياجه الى الفصل المحصل وبوجه آخر مفصلا لا يخلو من ان
يكون احد الجزئين غير الوجود الموكد او كلاهما عينه او لا شيء منهما عينه وعلى الاول يكون الواجب
ذلك الجزء ويكون الجزء الاخر خارجا عنه وعلى الثاني يلزم تعدد الواجب ثم وعلى الثالث لا يكون
المركب منهما واجبا لاحتياجه الى اجزاء التي ليست عين الوجود واقول فيه بحث ولا يخفى ما فيه من
وجوه المنع والقدح والفساد والانحراف عن السداد ولعمري انه ضعيف سخيف جدا او
ينبغي ان يستحيى من يسمع ثبوت العنكبوت وهو مهدوم منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول فلانه لو تم

ما تصوره حيث تصوره ما يتصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم ان يكون له جزء خارجي لزم ان يكون
لكل متصل واحد اجزاء غير متناهية بالفعل فان قيل هذا هو هذا بيان الملازمة جار في كل متصل
واحد فان الجزء التحليلي من قطعة واحدة من الماء ان كان ماء لزم تعدد المياه فلم يكن الكل ماء
واحدا وان لم يكن كان مغايرا للكل بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا لا تحليليا والذي تيسر لي
في جواب هذا ونحوه جواب دال واما الثاني اولا فانه لا نسلم ان التحليلي لو كان موجودا لكان
كان واجبا لذاته وقوله لجزء لا يتفرع على ما فرعه عليه ومنشأ الوهم ايهام العكس فان
الذي تقدم وسيتضح ان الواجب لذاته وجود متأكد ولا يتفرع على هذا ان كل وجود متأكد واجب
لذاته مستقبل حيث لا ينعكس الموجبة الكلية كلية وثانيا فانه لو سلم لزوم كونه واجبا لذاته فبطلان
اللازم ممنوع وثالثا فانه ان اريد بالموجود بالفعل حيث قال في بيان الملازمة فيكون موجودا
بالفعل لا جزء التحليلي الجزء بالفعل موصوفا بوحدة اخرى غير الكل فهو ممنوع ولم يلزم من كونه واجبا
ان يكون واجبا آخر على حدة ولم لا يجوز ان يكون بعض الواجب ولا واجبا آخر برأسه
على حدة واستحالته انما تثبت من شيء ما قدمه وهل الكلام الا فيه وهو اول المسألة
وعلى هذا لا يلزم ان يكون جزء بالفعل ولا تعدد الواجب وان اريد ما يقابل القوة بمعنى ان
ذات هذا الجزء غير معلوم فهب انه كذلك لكنه لا يستلزمه ذلك مطلوبه بل اللازم منه غير مطلوب والمطلوب
منه غير لازم فان الذي لم يكن بالقوة ولم يكن معدوما لا يلزم ان يكون موجودا برأسه منفصلا
بل غاية ما لزم من عدم المعدومية ان يكون موجودا او ذلك متصور بان يكون موجودا في ضمن الكل
جزءا تحليليا لموجود واحد ولا يلزم ان يكون موجودا آخر منفصلا مستقلا برأسه واحدا آخر
على حدة منفصلا فالموجود برأسه اخص من ذلك الموجود مطلقا ولا يلزم من سلب الخاص سلب العام
ورابعا بان الشرطية التي ادعاها بقوله وان كان غير الوجود المؤكد كان ممكنا ان اريد
بالموجود المؤكد الذي هو الكل بعينه وظاهر ان مغايرته للكل غير مستلزم للامكان لجواز
ان يكون المغايرة بحسب العقل والتحليل لا في الخارج وان اريد غير الوجود المؤكد مطلقا فلا

الاستلزام

استلزامه للامكان لجواز ان يكون موجودا موكدا الا وجود او استلزام ذلك لتعدد الواجب
لوجه دل التوحيد على خلافه ثم تقوله في بيان الملازمه ان ذلك الجزء ان كان وجودا موكدا
كان واجبا موجودا بالفعل لاجزائه التحليليه اعترم ولا تم استلزام ذلك لتعدد الواجب والذي مر
سابقا ثم قوله ولما كان الواجب هو الوجود الموكد فجزوه التحليلي اما موجود موكد او امر آخر
وعلى الاول يلزم كونه واجبا بناء على ما سبق من المقدمات حيث بينا ان مهية الواجب هو الوجود
المطلق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لان ما عدا الوجود الموكد لا يكون واجبا تعلل عليك
غير محصل ولا يحصل به المرام ولا يتم الكلام فانه مشتمل على دعاوى عديده ومقدمات مقدوحه ولو كان
مهية الواجب هو الوجود المطلق لم يكن وجودا موكدا الا اذا ثبت ان الوجود المطلق وجود
موكد ودون اثباته خرط القتاد وبه يبدو وجوه من الفساد وخامسا بالمناقشة في قوله فيصار
الكل بالحقيقة فيكون جزءا خارجيا فانه مبني على ان الاختلاف بالوجوب والامكان في الاجزاء
الغير المتميزه مستلزم للاختلاف بالحقيقه وللمناقشه فيه مجال اذ لا يجوز ان يكون وجود واحد
واجبا نظرا الى امر كالكل ممكنا نظرا الى آخر كالجزء الغير المتميز وهذا وان لم يكن صحيحا لكنه صحيح
الزاما له بناء على زعمه حيث زعم ان الوجود المطلق واجب نظرا لذاته ممكن نظرا الى غيره كما صرح
به في حواشيه بل في حواشيه على الشرح الجديد للتجريد والجزء التحليلي ليس له وجود آخر غير وجود الكل
ثم هذا مما اختلف العلماء فيه ابطالا وتقريرا ولهم فيه اشتباهات شتى فان منهم من قال لو كان
للواجب جزء تحليلي لم يكن خروجه الى الفعل ولو امكن فليكن ممكنا فانه يحتاج يكون له وجود آخر والحج
جاز ان يقعه آخر ونشأه سابا بالمناقشه في لزوم احتياج الجنس الى الوجه مستلزم امكان المهيه
وسابع يمنع بطلان اللازم على تقدير التسليم فان الجنس كالفصل عين النوع في الخارج ولا استحاله
في احتياج شيء من حيثية الى نفسه من حيثية اخرى على ما نقلنا من النجاة فيما مضى ولا يلزم من هذا امكان
الذات الموجوده في الخارج كما لا يخفى فان القوم اعترفوا بان الواجب في كثير من جهاته وحيثياته
محتاج الى ذاته وما منا بان استحاله احتياج جزء الى جزء آخر منه ولا يلزم من هذا احتياج الواجب الى ما هو

خارج عنه بل غايته ما لزم احتياج جزء عقلي لا خارجي الى اجزاء آخر كذلك فيكون من حيثية عقلية محتاجا ومن حيثية
اخرى كذلك محتاجا اليه وتفسير حقيقة الحق المخارجية غير محتاج الى اشيء اصلا وثانيا بانه لا يحصل
لمفصل فان كلا جزئين وجود مؤكد هما معا وجود واحد غير منفصل ولزوم تعدد الواجب مع حيث
لم يكن الاجزاء فعلية وعاشرا بانه يجوز ان يكون كل جزء من تلك الاجزاء التحليلية وجودا مؤكدا دون
تاكد الكل مشابها في التاكد مثله من سائر الاجزاء ويكون تاكد الكل اشد كان الكل جزء من
اجزاء قطعة واحدة من النار حرارة دون حرارة الكل ولا يلزم من ذلك فعلية الجزء وذلك غير مستلزم
لامكان الجزء كما تقدم فالذي بني كلامه عليه من ان الوجود الغير المؤكد محال فيه ان اريد به غير المؤكد
ما لم يكن تاكده مثل تاكد الكل وان اريد ما لم يكن له تاكد اصلا فيجب ان يكون مع المناقشة في
ذلك لكن الملازمة غير لازم واللازم غير منتفٍ فانا نختار ان وجودات الاجزاء كلها مؤكدة مثل تاكد
الكل او دونه ولا تم لزوم تعدد الواجب في شيء من الصورتين لما مر من قبل وايضا لو تركب الواجب من
جزئين عقليين لجاز للعقل تحليله الى شيء دون شيء مثلا يكون حيثية الالف وفصل الباء فيكون الف
موجودا وباء موجودا وقد مر ان كل ما هو كذلك فهو ممكن فهذان الوجهان يدلان على امتناع
تركبه من الاجزاء المتباينة والحاصل ان الواجب ليس فيه جهة القوة بحسب ذاته بل هو فعل
محض بري عن شوائب القوة ولذلك حكم الحكماء بانه لا مهية له سوى الوجود فان ما له مهية مغايرة له فهو
من حيث مهيته ليس موجودا وانما يوجد بالفاعل وقد سبق تفصيله فيما قبل وبهذا ظهر ان الفاعل
الحقيقي للممكنات بأسرها هو الواجب وان ما عداه ممن له الشرائط والالات وذلك يظهر بعد تمهيد
مقدمة هي ان العلة الحقيقية ما يكون مصدرا للفعلية ليس ولا دخل في ذلك ما هو بالقوة فان ما هو بالقوة
من حيث ما هو بالقوة معدوم وفطرة العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للوجود نعم يمكن
ان ما يكون بالقوة شرطا لتاثير الفاعل الحقيقي وبعد تمهيد هذه المقدمة فنقول المهيات في حد ذاتها
بالقوة وما بالقوة لا يصلح ان يكون مصدرا لما بالفعل والممكنات كلها مهيات فلا شيء منها
مصدرا حقيقة والماوجد ها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر اعتباري ومتعلق بالمهيات التي

هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح مصدرا حقيقيا لما هو بالفعل كما فعله بعض المحققين في رسالة
في هذا البحث فينبغي ان يكون المصدر الحقيقي هو الوجود المؤكد المتبري عن المهية الذي هو الواجب
فلا مؤثر في الوجود الا هو وما يقال في العلم الطبيعي ان النار تؤثر في التسخين ونظائره فهو
في الحقيقة مبدا الاعداد لا فاعل فينبغي على ما هو مصرح به في كتب القوم وهذا الحكم مما صرح به الحكماء
والصوفية والمتكلمون لا المعتزلة اقول ان صاحب الحبل لغلوه في المراء والجدال والجهار بما
عليه من خواص اسم الجلال ربما يغفل عن امور واضحة فيتورط في اغلاط فاحشة فاضحة فانه في تقرير
هذا الدليل العليل اخذ قول الاستاذ قدس سره بعد الاعراض عن الانكار فانتحل كلامه واصل
مرامه وغير عبارته على ما هو دابه وعادته فان اكثر ما افاده الاستاذ قدس سره ثم تعرف به
ويتحلى ويتشبه الى نفسه لكنه لا يشعر بما فيه كما لا يتفطن لحقايقه فنقول ولا يدري ما نقول و
الاستاذ قدس سره قرر بما قرره ان الواجب لا مهية له وما فرع عليه انه لا جنس له على ما قرره
لدقته ولو اغمض عن هذه الدعوى لدقته فاسرده صاحب الحبل على ما زعمه العليل عليل فان مهية
الواجب على زعمه هو الوجود ولا انه لا مهية له على ما افاده الاستاذ واكد عليه عن وجه فالوجود الذي
هو مهية الواجب على زعمه ان كان هو الوجود البديهي العام على ما ذهب اليه البعض لاوهام ويدل عليه
كثير من تصريحاته في عباراته جاز ان يكون له اجزاء تحليلية عقلية ولم يكن اجزاء المفهوم الوجود كان
الكيفية الجامعة للمشتا كالمتوفقة للحلمات لعلى جنس الحرارة وفصلها ليس اجزاء المفهوم
الحرارة على ما قرره قوم وذهب اليه جمع فان كثيرا ما يعرف مفهوم الحرارة مع الغفلة عنها لا يقال
الوجود اعم المفهومات فلو كان مهية فرد لم يكن له جنس لانا نمنع الاعمية المنافية لتحقق الجنسية
كيف والوجود عرض صادق على المهية والاعم هو الموجود لا الوجود والذي زعم هذا القائل انه مهية
الواجب وان كان هو الوجود الخاص على ما هو المشهور عند الجمهور فلا يدل دليله على دعواه بوجوه
ستى لا تخفى وعلى كل حال ان اراد بالوجود في قوله لجاز تحليله لماهية وجود الوجود الزايد على المهية
ورد عليه ايراد اقما هو منع لزوم المجاز بهذا الوجه وان اراد به وجود غير زائد فنجت ان الملازمة

مسلم مع ظهور المنافسة لكن بطلان التالى عند قوله وقد تبين ان كل ما كان كذلك فهو ممكن من قبيل

المشعرات التى لا حقيقة لها ويتشبث بها المشاغب فى المشاغبة فان هذا المستدل لم يبين هذا

شىء مما يعنى ولا فى شىء من فوائده التى لا افادة فى شىء منها والذى تصدى الاستاد لبيانه ان

الذى يحصل الى مهية ووجود زائد عليها فهو ممكن ولا يلزم ما سرده صاحب القيل لا لخلال مهية وجود

كذلك بل غاية ما لزم من ذلك لو لزم جواز تحليل الوجود والذى هو المهية الى جزئين يكونان مهية

مفصلة كان الوجود مهية مجملة نعم لو بين ان الاجزاء العقلية اجزاء خارجية او مستلزمة لها او انها

ممكنة مستلزمة لامكان الكل وبين لزوم كون الاجزاء العقلية اجزاء المفهوم المهية وان مهية

الواجب هو هذا الوجود العام البديهى المعلوم وانه ليس لمفهوم المعلوم جزء اصلا امكن الاستدلال

بما ادعاه بوجه وان لم يكن له وجها لزاد ولا توجيها لكلامه ثم الذى حصله فى الحاصل لو كان له

حاصل ليس حاصلا اصلا او للعلماء ما ليس عليه مبنى كلامه فى فرائده ثم الذى يقضى منه العجب وليس فيه عجب

انه بكلاله شانه وعلو كعبه ومكانه مائل فى طريق الادعاء من شيطان نفسه بسط فالذى قرره من

انحصار الفاعلية والاثر فى الحق حق مطابق لتحقيق الحكماء المحققين والمتكلمين والصوفية والاشراقيين

وما عقبه به من اعتبارية الممكنات وكونها بالقوة بعد بسط ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل وما هم

المحققون ليس على ما اوهم او توهم ولحقق الكلام فى المرام تعقيض لبسط لا لسعة المقام ~~...~~

لما لم تصل الواجب بالذات العقلية الى اجزاء القوام ولا موضوع له وكانت المادة من تلك الاجزاء

كان تجرده اعنى المادة ولو احتمها غير ملحوظ بها بخلاف الماديات فانها محفوفة بالغواشى الغريبة المادية مخلوط

مخلوط بها معوره فيها لحبث لا تحس الا معها وكانت الماديات كانه فى تلبس الغواشى الغريبة والتجرد

عن المادة نظر عارى عن اللبس قال المعلم الثانى فى الفصوص واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض

له فليس له صراح فهو ظاهر ولما كانت حواسنا المحفوفة بالغواشى الغريبة المادية ولا يدرك الا ما

هو كذلك صار المجرد بواسطة تجرده عن تلبس الغواشى غائبا عن الحواس فيكون ظهوره منشأ خفائه

تنبيه على قولهم صفات الواجب عينه الصفة والوصف مصدر وصفت الشىء وصفا وصفة والتاء عوض

الواو

الواو وكافة العدة والنحاة والمتكلمون فرقوا بينهما فالوا الوصف قائم بالواصف كقولك لزيد هو

هو عالم والصفة ما قام بالموصوف كالعلم للعالم وزعمت المعتزلة والاشاعرة ان الوصف والصفة

وصفان مترادفان وقال اهل السنة الوصف هو الكلام والصفة هو المعنى القائم بذات

الموصوف وحاصله ان قيام الوصف بالواصف والصفة بالموصوف وقد اشتهر من الحكماء ان صفات

الواجب بالذات عينه واورد عليهم ان ذلك بالحقيقة نفي الصفة لانهم لم يريدوا ان هناك ذاتا و

صفة وهما متحدان حقيقة كما تخيل في بادي النظر من ظاهر الكلام فانه ظاهر البطلان لا يذهب اليه عاقل

اذ كل واحد من الصفة والموصوف مغاير لصاحبه بل على معنى ان ذاته مترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة

مثلا ذاتك ليست كافية في انكشاف الاشياء لك بل يحتاج الى صفة العلم الذي يقوم بك بخلاف ذاته تعالى

فانه لا يحتاج في انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات منكشفة لاجل ان

ذاته بهذا الاعتبار صفة العلم وكذا الحال في سائر الصفات ومرجعه الى نفي الصفات واقول

ذلك الايراد غير وارد عليهم اذ لكلامهم بظاهره محمل صحيح ولا يحتاج الى ارتكاب التمحل المذكور

ذلك ان صفة الشيء قد يطلق على ما يقوم به في نفس الامر كالعلم والحركة بالقياس الى زيد وقد يطلق على

عرض لا يقوم به في نفس الامر كالعالم والمتحرك بالقياس اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملهما عليه

مواطاة ومرادهم ان علمه تعالى وكذا باقي الصفات ان الصفة بالمعنى الاول معا للموصوف في نفس الامر وعلى المعنى

الثاني متحد معه فيها ولا شك انه يجوز ان يحمل قولهم صفاته تعالى عين ذاته على ان صفاته من قبيل القسم

الثاني المتحد مع الموصوف في نفس الامر لا مثل العلم والقدرة فان قلت معنى القادر ما قام به القدرة

على ما نص عليه ارباب اللغة فاذا لم تكن القدرة صفة له تعالى لم يكن قادرا بهذا المعنى فلا يكون القادر

صفة له تعالى وكذا الحال فيما يشابهه ذلك كالعالم والموجود قلت لا نسلم ان معنى القادر ما قام به

القدرة بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بتوانا وتفسيره بما قام به القدرة ماخوذ من قول ارباب

وا اللغة اسم الفاعل ما اشتق من فعل لمن قام به ولا تعويل عليه فانهم لما تتبعوا المشتقات وجدوا

مبادي كثيرة فيها قائمة بالذات الذي يدل عليه المشتق بنوا الضابطة عليها ولم يتعمقوا واما هو المبادي

على ما هو دابهم في كثير من الضوابط ولما دل البرهان على امتناع قيام بعض مبادي المشتقات كالوجود
والوجوب على ما حقق في موضعه على ان قيام المذكور غير لازم وان معناه ليس ما قام به المبدأ
فلا يكون معنى القادر ما قام به القدرة وكذا الحال في نظايره هذا ما يقتضي راي المحقق قدس سره
والحق عندي ما حققه في الحكمة المنصورة وبيان في اركان رياض الرضوان شناس هو او لبس
هو اموتوبوه ولا يناسب الالتفات ما اثبته المحقق وبسطه وتلخيصه ان الصفة ثمان متحده مع
ذاته وزايده غير متحده والمبدأ الاول لا يتصف الا بالاول وقال امير المومنين عليه الصلوة
والسلام الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصي نعمائه العادون ولا يؤدي حقه
المجتهدون الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غوص الفطن الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود
ولا وقت معدود ولا اجل ممدود فطر الخلايق بقدرته ونشر الرياح برحمته ووتد بالصخور ميدان
ارضه اول الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال توحيده الاخلاص له
وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة على انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف
على انه غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه
فقد جهله ومن اشار اليه فقد حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد
اخلى منه المطلب الرابع في ان واجب الوجود هل يجوز ان يكون له صفة زايده ام لا اختلف
في ذلك فجوزه طايفة من المتكلمين وانكره طايفة اخرى منهم والحكماء قيل مذهب الحكماء ان
البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه من جهة اصلا كالواجب على رايهم لا يكون فاعلا لشيء وقابلا له
وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات حقيقية والذي عولوا عليه في ذلك هو ان نسبة
الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان
لا يجتمعان في محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة واحدة ورد هذا الاستدلال بانه ان اريد
اريد ان الفاعل عند استجماع شرايط وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعلية
بالفعل وجب وجود المفعول له فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل

وجب

وجب وجود المقبول معه واذا كان القابل وحده لا يجب معه وجود المقبول ولا عدمه فكذا الفاعل
وحده لا يجب وجود المقبول فلا فرق واقول الفرق بين الصورتين ان الفاعل بمجرد
استعداده لا يؤثر اذ لا يصير فاعلا بالفعل وانما يكون فاعلا اذا اثر فيه
بخلاف القابل فانه بمجرد استعداده لقبول الشيء يصير قابلا له بالفعل سواء حصل فيه ذلك
الشيء او لم يحصل الا ترى ان الثوب الابيض قابل لسائر الالوان فاذا نسب الى ما هو
فاعله بالفعل كان واجب الحصول معه واذا نسب الى ما هو قابله بالفعل كان ممكن الحصول معه
لجواز ان لا يكون حاصلا فيه فاذا كان امر غير ذي جهتين قابلا وفاعلا لامر واحد لزم ان
يكون نسبته اليه بالوجوب بواسطة انه فاعل بالفعل وبالامكان بواسطة انه قابل بالفعل
هف وعلى هذا يكون قوله القابل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا بالفعل وجب وجود
المقبول معه ممنوعا ثم قيل قد استدل الحكماء على مطلوبهم هذا بان الاول تعالى لو كان له صفة
زائدة على ذاته قائمة به لكان تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها وتحتاج الى علة
لامكانها فهذه العلة لا تخلو من ان يكون ذات المبدا الاول او غيره فان كان الاول لزم
ان يكون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وهو مح وان كان غيره لزم ان
يكون احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا مح والجواب انا نختار ان ذات المبدا
الاول علة لها ولكن لا نم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وانما
يلزم ذلك لو كان الاول واحدا من جميع الوجوه وهو مم ولو سلم فلا نم استحالة كون الشيء الواحد
من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها واما مستندكم عليها فقد عرفت ضعفه وبان ان لي
بطلان البحث دون التحقيق عليها بعض معلولات المبدا الاول واستحالة احتياج الواجب في
صفته الى غيره مم نعم احتياجه في ذاته او وجوده الى غيره مستحيل واقول في الجواب بطلان
الممنوع الذي بني الجواب عليها ساقط اما سقوط المنع الاول فلما عرفت من ان الاول بسيط
غير منقسم الى اجزاء مقدارية ولا الى اجزاء معنوية ولا الى ماهية وعارض ولا بالحمل على كثرة

وما يكون كذلك لا يكون فيه كثرة وما يكون كذلك يكون بالضرورة واحدا واما سقوط المنع الثاني فلما حققنا آنفا
من ثبوت التنافي بين الفاعلية والقابلية لشيء واحد بالفعل واما سقوط المنع الثالث فلانه
لو كان علة صفة الاولى بعض معلولاته لكان ذلك المعلول موجبا لها والاول موجب له فيلزم
ان يكون موجبا لها بواسطة فيكون نسبته اليها بالوجوب لان موجب الموجب موجب ولما كان
قابلا لها يلزم ان يكون نسبته اليها بالامكان وهما متنافيان لما عرفت آنفا اقول هذا الفصل
ظاهر غني عن الشرح [illegible] الخامس في علمه تعالى افضل ما ينبغي ان يعتني به كل طالب وفيه مقدمة و
سبع مطالب الاول انه عالم بذاته الثاني انه عالم بسائر الموجودات الكليات
منها والجزئيات لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء الثالث كيفية علمه تعالى بالموجودات
المتغايرة المتعاونة الرابع بيان احاطة علمه تعالى بالامور المتغيرة المتزايلة الخامس بيان كيفية
اشتماله على اللاتناهي السادس كيفية تعلقه بالجزئيات السابع بيان وحدته مع كثرة
المعلومات اما المقدمة فهو لتعيين معنى التعقل وبيان ان كل مجرد عاقل ولنقدم المقدمة
فنقول اعلم ان العلم المساوق للادراك مطلقا مقول على انواع اربعة الاحساس والتخيل
والتوهم والتعقل ثم النظر والافكار والتأمل والاعتبار يدل على شوب حكمه احدها
ان القوة المدركة كما هي مدركة اذا كانت جزئية لم يمكن ادراكها تعقلا بل احساسا او تخيلا
او توهما وان لم يكن كذلك امكن ذلك على ما تقرر في بيانه وقوله وقد يكون اي المدرك مكتنفا
بالغواشي المادية كالحواس وح لا يقدر على التعقل وقد يكون مجردا عنها كالقوة العقلية
وح يقدر عليه اشارة اليه او في التعبير بالاكتناف نكتة لا تخفى وثانيها ان الجوهر المادي
بما هو جزئي مادي لا يكون معقولا اصلا ثم اذا جرده عاقل بالتجريد وهو المادة صلح لذلك
وصار معقولا اليه اشار بقوله وانما الامور المادية المكتنفة بالغواشي المذكورة لا تصلح
لان تعقل واذا جردها العقل عنها صلح لذلك فيكون الغواشي المادية مانعة عن العاقلية
والمعقولية وكذلك الحكماء حكموا ذلك بان ما يكون مجردا عن الغواشي المذكورة لا يكون لها مانع

من العاقل ولا من المعقول فيكون عاقلا لنفسه وفيه ما فيه ولا بأس ان نفصل تفصيلا فنقول
ان الحكماء حكموا بان كل مجرد عاقل لنفسه ولغيره والعلماء من المتكلمين المتأخرين اعترفوا
حكم الحكماء وقرروا ما قرره والذي قرروه في التوضيح والاستدلال امران الاول
ما اشار اليه الاشراقيون ومحصله على ما يحصل من تحصيل ما حصلوه مجملا مفصلا ان النور
ظاهر وهو في النفسه مظهر لغيره بل كل ما يظهر نوره له فظاهر منها العلم وهو في النور الاسفهبد الانسي
الذي هو النفس المجرد نفس النفس فانه هو الظاهر لنفسه المظهر لغيره من صفاته ومتعلقاته
فهذه النفس علم ونور وسائر المجردات عن ملابس العلاقات لزيادة تجردها وظهورها اتم
نوره واشد ظاهرية ومظهرية فكل نور ظاهر لنفسه بنفسه مظهر وكل عالم معلوم وكلما كان النور
كان غيره به اظهر وظهوره اكثر وهذا مع انه اجمال تفصيل لكلامهم وتحرير لمرامهم وفيه
ما فيه وهذا الطريق على البينة الثاني ما قرره المشاؤون على ما قرره الحكيمان ابو علي بن سينا
وابو نصر محمد الفارابي ومحصله على ما فصله وقرره المتأخرون ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا
لانه يكون بريا عن الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فان من شانه ان يكون معقولا لانه
لا يحتاج الى عمل يعمل به حتى يصير معقولا فانه لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل وكل ما يصح ان
يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فيعقله يمتنع ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود
والوحدة وما يجري مجراهما من الامور المعقولة والحكم بشيء على شيء يقتضي تصورهما معا فاذن
كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون
مقارنا للمعقول الاخر وكلما يصح ان يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا
اذا كان مجردا قائما بذاته اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا
لغيره فاذا وجد في الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة تتوقف على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة
المطلقة التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة

في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة
في العقل فلا تتوقف عليها والا يلزم الدور واذن صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة
في العقل فاذا وجد في الخارج مجرد قائم بذاته يكون صحة المقارنة المطلقة التي لا تتوقف على
المقارنة في العقل بان يعقل يحصل فيه المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان
قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلوله فيه بما ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة
في هذه الثلثة فاذا امتنع اثنان منها تعين ان يكون الصحة بالنسبة اليه الى الثالثة وهي صحة مقارنته
للمعقول مقارنة المحل للحال فثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا
قائما بذاته يصح ان تقارنه معقول آخر مقارنة الحال المحل وللعقل بالفعل لا مقارنة المعقول
للموجود المجرد القائم بذاته مقارنة الحال المحل وكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح
ان يكون عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان
تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الملزوم تستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير تستلزم صحة امكان
تعقل انه تعقل ذلك الغير وصحة الامكان تستدعي الامكان فممكن ان تعقل انه تعقل ذلك الغير
وتعقل انه تعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه
فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما لان تعقله
لذاته اما بحصول نفسه او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون
تعقله بحصول نفسه ونفسه دائما حاصل له لا يغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان
كل مجرد عاقل هذه مقالتهم بعباراتهم ثم اعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية
ذات المجرد مانعة عن تعقله كما هو ابان كنه ذاته نعم يمتنع ان يكون معقولا لغيره فجاز ان
يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة المطلقة على المقارنة
المخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها انه يجوز ان يصح لذات
المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة في العقل لا لان صحة المقارنة

المطلقة

المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان ذات المجرد بحيث لا يقبل الا هذه المقارنة الخاصة
اعني المقارنة العقلية وانما ما ذكره في امتناع توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية
يدل بعينه على امتناع توقف صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين اما
فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة على هذه المقارنة
الخاصة لا لها اتها بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قائما بذاته فلا تجد جهة التوقف فلا دور
واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة على المقارنة في العقل انه ليس لذاتها بل لعارض هو ان
كل واحد من المتقارنين موجود ذهني قائم بغيره فلا تجد جهة التوقف فلا دور ورد ايضا انه يجوز ان
يكون من خاصية بعض المجردات تعقل المعقولات ويمتنع عليه ان تعقل اذ انه تعقلها والنفس على
ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا اقول على ما قرروه غير ما حرروه وايرادات
آخر منها انه منقوض بالاحساس والمحسوس بان يقال ما ذكره جار فيه فنقول كل محسوس حاس
بانه يمكن ان يقارن محسوسا آخر في الحس وتلك المقارنة غير معلولة للوجود الحسي فتصح المقارنة في
الوجود الخارجي فاذا قام بذاته وقام به محسوس احس به فيلزم ان يكون كل محسوس حاسا بالقوة
او فعلا وليس كذلك ومنها ان الدليل لا يتم الا بعد ان يتم لزوم عدم اختلاف لوازم الوجود
ولا يندفع هذا بما اورده بخلاف ما اورده فانه قرره بما اورده ومنها انه لا يتم بهذا القدر
عالمية الواجب التي هي المقصد الاقصى والمطلب الاعلى من تقرير ولكن هذا فان علمه على ما هو
الله وقرروه وليس بمقارنة المعقولات للذات ومنها ايرادات آخر لا نطول بها ولعلها كذلك
في شأنه بتعلقاتنا ثم اقول يمكن ان يجاب على اصول اهلها بالعموم عن الاعتراضات الاربعة
التي نقلناه وذلك بان يقال في جواب الاول ان كل مجرد موجود اما ان يكون له مهية غير الانية
او يكون مهيته انيته وكل منهما معلوم اما الانية فظاهر واما غيرها من المهيات فلانها اما جوهر او عرض
ولكل جنس معلوم وفصل يمكن المعقولية لانه جزء للمهية المعقولة نعم هذا الايراد يرد بظاهره على القائل
بان مهية الواجب وجود خاص غير معلوم الكنه والقائل بان الجوهر ليس بجنس والقائل بان

الجوهر ليس بجنس والقائل بان الحقيقة والهوية الخارجية تدخل فيها الهيئة العقلية ويمكن ان يجاب عن الاول
انه بوجه آخر وهو انه ان اريد بقوله بعض المجردات لا تعقل ان لا تعقل بذاته المجرد فهو منع
مقدمة يستدل عليه من غير تعرض لمقدمات دليلها حيث قيل لا مانع الا المادة وعلائقها والمجرد
مجرد عنها وان اريد انه لا تعقل بخصوصيات آخر فهب انه كذلك لكنه لا ينفعه ذلك اذ بهذا القدر
مضى تم المط ولا يلزم الزام ذكره الذى صرح به من ان ذاته تمتنع ان تكون معقولا للبشر لاستلزام
ذلك امتناع معقوليته مطلقا حتى لنفسه وان اريد انه لا تعقل بوجه بحيه فهو ع والمستند ظ وبهذا
تم المط وعن الثانى بان هذا الاعتراض الثانى لا يحل وان الدليل تم بدون ما منع فيه وعن الثالث
بان المستدل بين ان صحة المقارنة غير مشروط بالوجود الذهنى بل هى صالحة فى الخارج فيصح ان
تقارن فى الخارج وبه يثبت المط نعم يرد عليه مع هذا ايرادا آخر اشرت اليه وحررته فى اركان رماض
الرضوان بان قولكم فى الخارج ان جعل قيد للمقارنة منعناه وان جعل قيد الصحة سلمناه لكن
المط منه غير لازم واللازم غير مط وعن الرابع بانه شبهة مكابرة وتكلم المتنبه على بطلانه بوجوه و
من العلامة من حرر دليل الحكماء بان الصورة المجردة العقلية اذا حصلت فى محل صيرت محله عاقلا
فاذا قامت بنفسها وحصلت لنفسه صيرت نفسه عاقلا فان الوصف الذى نفسه متصفا بنفسه اولى من
فان
تقصير غيره متصفا به كما يكون له قوة تقصير الغير متصفا به فتقصير نفسه متصفا بنفسه اولى له واسهل
الحلاوة اذا حصلت لشئ صيره حلوا فاذا قامت بنفسه وحصلت لنفسه كان نفسه حلوا بل الحلا
اول بما لط حلاوة اظهر من ان يخفى فاما لا نم ان الحصول لنفسه ولغيره بمعنى واحد ونحو واحد و
لو سلم ذلك فلا نم انه بكليته كذلك فى مسلوم لذلك ولم لا يجوز ان يكون هذا التقصير مخصوصا
بمحل وموصوف حامل ولا نم ان كل صورة عقلية علمية كالنسب والاضافات فان قلت المعلوم
عاقلا
عندهم علم والمعقول عقل فاذا قام معلوم معقول بنفسه كان علما وعقلا فيكون عالما
لان حصل له علم وعقل قلت الكلام فى الكلام الاخير واللزوم تم والتوزيع ممنوع والعالم
والعالم هو القابل للعالمية الذى حصل عنده صورة علمية منطبقة انطباعية مخالفة لمهية المعلوم

لكم

انه تعالى عالم بذاته

في كونه من اللوازم على ما قررناه ولما انه عليه نبه بهذا لا يقتضي الدليل ولا يستقيم التعليل
ان المولى الفاضل قطب الدين الرازي قال الحكم بان كل مجرد عاقل بديهي وانه به حري
لان القدماء والمتأخرين كالامر المقرر وما اتوا بالدليل فيه وما تكلف بعضهم من
حديث صحة المقارنة تنبيه وتقريب واقول ان البداهة والنظرية يختلف بحسب الاشخاص
والاوقات وبديهة امثالنا من الطلبة لا تحكم بهذا ولعل قطبه حكم به لكثرة ممارسته
ومدارسته وسماعه واستماعه ومطالعة عبارات واردة على السنة الائمة المعتقد فيهم
على ما اشار اليه ثم الحكم ان الحكم بان كل مجرد عاقل حق وهو المحقق الذي يقتضيه النظر
الدقيق وانه بهداية الله تعالى اهتديت الى دليل يؤدي مقصودي مقصود مع دقته وخفائه
غير مستور ورقة وحررته في رسالة ملحقة بهذا الشرح من اراده فليطالع المطلب الاول
في انه تعالى عالم بذاته وهذا مما نص عليه الانبياء واتفق عليه العلماء والحكماء واما الفهم في
هذا الاشتراك من المقدماء من لا يصغى الى كلامه كالاعتزال لا ادركه والحكماء قرروا هذا
بوجهين اولهما انه مجرد وكل مجرد عالم بنفسه لما عرفت ثانيهما ان العلم عدم الغيبة ولنفسه
ان المستعلم غير غايب عن نفسه فهو عالم بنفسه ولا يخفى انه يرد عليه هذا ان يكون كل شيء عالما
بنفسه فمن العلماء من التزم هذا وايده بدلالات من عبارات ظاهرة في هذا [illegible]
من العظماء والحكماء والانبياء وفي التنزيلات الى هذا اشارات ومنهم من خصص الدعوى بالمجرد
فقال العلم عدم الغيبة عن الذات المجردة فلزم من هذا ان يكون كل مجرد عالم بنفسه وانه
تعالى مجرد واقول فيه ما فيه واما المتكلمون فقرروا اولا انه تعالى صانع عالم بمصنوعاته فعلموا
من هذا انه عالم بذاته فان من يعلم شيئا يعلم انه يعلم فيعلم ذاته واستدلوا اولا على علمه بمصنوعاته
بوجهين اولهما انه قادر خالق لكل شيء بقدرته وقصده بالاختيار ولا يتصور ذلك الا مع
العلم بالمقصود ثانيهما انه تعالى يفعل فعلا متقنا وكل من كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فظ
واما الصغرى فلا يخفى على من نظر في مصنوعاته والمصنف اشار الى الدعوى على ما قرره

الحكماء بالوجه الاول ولما كان الواجب بالذات مجردا بذاته عن المادة ولواحقها كان عالما
بذاته وعلمه بذاته نفس ذاته لانه علم حضوري الكائن الصرف وقوله بذاته راجع الى العلم
ويمكن ان يراد به الواجب ولكل وجه والثاني ادق بوجوه والاول اظهر كما لا يخفى المطلب
الثاني انه عالم بسائر الموجودات المشهور في بيان هذا عند جمهور الحكماء انه بعد علمه بعدم
وهو عالم بذاته والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول وما ورد من القدماء في الاستدلال
على هذا في المتأخرون استدلوا عليه بوجوه الاول ان من عرف العلة التامة فلا بد ان يعرف
ان ماهيتها لذاتها علة لذلك المعلول فان ذاتها اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة له فمتى علمت
واجب ان يعلم على هذا الوجه ومتى علم بها انها علة لذلك المعلول وجب ان يعلم ذلك المعلول
لان العلم بالاضافة بين الشيئين متضمن للعلم بالاضافتين فاذن يحصل من العلم بالعلة العلم بالمعلول
هذا هو الدليل المشهور على ما قرره الامام الثاني ما اخترعه حيث قال ان العلة والمعلول وان
كانا متباينين الا ان المعلول لما كان لازما للعلة وجب ان يكون العلم به لازما للعلم بها
لان التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي فاذا لم يكن بين العلة والمعلول واسطة وجب
ان لا يكون بين العلم بها العلم به قال هذا ما يمكنني ان اقول في تقرير هذا الدليل الثالث ان من
علم العلة وانكشف له فيمتنع ان يعلمها على ما هو عليه وهي ينبوع وجود المعلول فيمتنع ان يعلمها
بهذا الوجه فيعلم المعلول ومن العلماء من قال مراد الحكماء ان العلم التام بالعلة يستلزم
العلم بالمعلول ومنهم من فصل هذا وقال العلم بالعلة اما بماهيتها من حيث هي او بماهيتها من حيث
استلزامها المعلول او بماهيتها بجميع لوازمها وملزوماتها وعوارضها ومعروضاتها وما لها
في نفسها وبالقياس الى غيرها فالعلم بالعلة بوجه الاول لا يستلزم العلم بالمعلول بالوجهين
الاخيرين يستلزم وبالثالث علم تام وبالثاني كالاول ناقص فالعلم التام مستلزم كليا
دون الناقص فانه قد لا يستلزمه والاول لا يخفى ان كلا من تلك الوجوه من وجوه القدح الخوض
والنظر وتخصيص العلم بالتام على ما نقلنا غير تام ولو كان غرض الحكماء هذا الاول التعليل لحدوث

لما مر من ان العلم بالمعلول لا يستلزم العلم بالعلة مع ظهور جريان ما قرره فيه ولما صح الاستدلال
بهذا على لزوم علم المبادي العالية بمعلولاتها الا بعد اثبات انها عالمة باحد الوجهين الآخرين
ولم يثبت من كلامه الا تعقلها لذواتها ومهياتها بانفسها لا بلوازمها الا ان يبين انه لازم
بين ولم يبين بعد قال الامام الرازي مبينا الدعوى لو عقل عاقل مهية علة بكنهها فقد حصل
في ذهنه مهية موجبة لمهية المعلول فيحصل المعلول في الذهن فيعلم ثم قال المحقق ظاهر ان
بناء على ان التعقل انما هو حصول مهية مساوية للمعقول في العاقل واقول توضيح كلام الامام
انه لو كان مهية العلة علة للمعلول بذاتها من غير خصوصية وجود لزم ان يلزمها المعلول حيث وجدت
على ما هو شان لوازم المهية المحفوظة في الوجودين فلا يرد عليه انه لم يثبت ان المهية بحسب الوجود
الذهني علة فلم يلزم وجود المعلول في الذهن ولعل الاستاد لضعف هذه الدلائل المشهورة
ما تعرض لها واعرض عنها تعريضا الى ضعفها فسلك مسلكا آخر فقال ويلزم علمه بذاته علمه
بكل واحد من الموجودات الخارجية والذهنية على الوجه الذي كان علة بحيث لا يعزب عنه مثقال
ذرة في السموات والارض فبطل ما توهمه بعض من عدم احاطة علمه بالجزئيات وبهذا تم
فحوى الدعوى ويصح معناها ويتضح مغزاها بما يوجد من الجواب رد لما اورده في بيان اللزوم
اما بيان اللزوم فهو انه تعالى موجد لكل واحد منها بغير وسط على ما حققه اهل الحق وبوسط هو
منه على ما هو المشهور عند الجمهور من راي الحكماء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول واما
الذي اورده على هذا المسلك المسلوك في بيان اللزوم فهو انه ان اريد ان العلم بالعلة مطلقا
باي وجه كان او من حيث ذاتها المخصوص يوجب العلم بالمعلول فممنوع مطلوب دليله ولا دليل
عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبدأ او علة للمعلول يوجب العلم بالمعلول فذلك
لا شك في بطلانه لان العلية من المعاني الاضافية المتأخرة في الوجود من الطرفين وهي
معلولة للمعلول والعلم بكونه سببا للمعلول متأخر عن العلم بالمعلول لا من حيث انه معلول بل بوجه
آخر ضرورة توقف الاضافة على معروض المضافين توضيح ذلك على ما في الشفاء ان ذات كل

من المضائقين على الوصف الآخر في الوجود فمقصود وصف العلة بما فرع لتصور ذات المعلول
معلول له فيمتنع ان يكون موجبا له من وجه تقدم الموجب على الموجب وان اريد ان العلم بالعلة
من حيث انه مبدا وعلة موجب للمعلول يستلزم العلم بالمعلول وان لم يكن موجبا له فيكون
الايجاب بمعنى الاستلزام لتول المصنف اما ان نفوذ العلة بانه علة يستلزم لنفوذ المعلول فاللهم
ان يمنع كون الواجب عالما بذاته من حيث انه موجب وعلة فان المبدائية والعلية اضافي ولا
له تعلق بنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لا بد لتعقله لذلك الامر الاضافي حتى يلزم ان يكون
عالما بغيره تحرير السوال ان المراد بالعلة في قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اما مفهوم
انه علة لشيء يكون ذات العلة ملحوظ معلوم بهذا الوجه او ملاحظة ذات العلة بوجه العلية بوجه ما اي
وجه كان وعلى التقديرين المراد بالايجاب اما معناه المتبادر او الاستلزام التام فحكم المقدمة
على الاول كاذب ظ وعلى الثاني ان كان حقا فهو ما مع وعلى الثالث والرابع ع ونتوه
الجواب الذي حققه المقدر دوا بهذا الايراد تنبيها على تحرير الدعوى ان المراد بالعلم بالعلة
العلم بها من الجهة التي بها صارت مبدا وعلة موجبا للمعلول وبالايجاب معناه الظاهر المتبادر
وذلك حقيقة اختيار للشق الثالث من الشقين الذين ردد بينهما اولا واختيار للاول مع
تخصيص وهذا الجواب بالعزو به ولذلك قال اقول وذلك الايراد مدفوع ولانا نختار ان
المراد هو ان العلم بالعلة من حيث انه موجب موجب للعلم به قال المعلم الثاني في الفصول كل ما
عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف انتهى كلامه وتحقيق ذلك ان تعيين المعلول من قبل العلة
واذا لم يتعين المعلول به لكان صدوره عنه دون غيره ترجيحا من غير مرجح لا يقال لا يجوز ان مرجح م
لا يكون تعيين المعلول من قبل العلة ويكون تعيين العلة من قبل المعلول بان يتعين كل معلول
بان علته اي شيء وح لا يلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول احتياج المعلول الى العلة بواسطة تساوي
نسبة الوجود والعدم اليه اعني امكانه وذلك يستدعي مرجحا ما لا مرجحا مخصوصا على ان
المعلول متاخر عن العلة في رتبة الوجود فلا يمكن تعين به ما هو متقدم عليه تعينا وح بذلك

النفس
المحقق

التعين وجوده على وجود نفسه توضيحه انه لو لم يكن شيء من الطرفين معينا للآخر كان لزوم اللازم
ضرورة ان المعين الرافع لا يكون امرا خارجا عنهما وذلك ظاهر بادنى تأمل والمعين الرافع اما تأمل م
العلة بان يعين المعلول او المعلول بان يعين العلة فان شيئا منهما لا يعين نفسه ضرورة
والثاني يستلزم كون المعلول معينا للعلة بط فتعين الاول وبذلك ثبت المقدمة الممنوعة
على انه لو حمل الجواب على ما هو ظاهره ابطالا للسند وتوجيه ان هذا المنع ان كان مكابرة
غير مسموعة لكان الظاهر موجها وان وجه المصدر بلا يتعلق بالمنع فيتعين كان السائل قال
لا نم انه لو لم يتعين المعلول بالعلة لزم ما الزمتم وانما لزم لو لم يكن شيئا منهما معينا للآخر
ولا يخفى انه تمام توجيه السوال بوجه اعم انه حكم بابطال الثاني بوجهين الاول ما اشار اليه
اولا وهو جدلي مبني على ان الممكن لا يستدعي الا علة ما فانه مع انه تم انما ان يناقش فيه
ولعل لهذا الى المص بجواب ثاني وجعل علاوة تنبيها على الاول اولى جدلا والزاما والثاني ما اشار اليه
انشاء بقوله على ان المعلول موخر والموخر لا يعين المتقدم وفيه ما فيه ثم لما تعين بطلان الثاني
تعين كون التعين من العلة فاذن يقتضي العلة امرا ماهيته كذا وصفته كذا فيتعين المهية
الموصوفة بتلك الصفات بحيث لان ذكره غيره في ذاته او جميع صفاته باقتضاء العلة
اياه فيصدر الامر الموصوف عنها والمراد بحيثيته ايجاب اقتضائه لذلك الامر المخصوص ولا شك
ان موقف المقتضي ان موقفه المقتضي لامر مخصوص يستلزم لموقفه ذلك الامر هذا ما افاده تنبيها
على ما قصده وليس بمستنكر ان يختلج في وهم طالب قاصد للتدقيق لزيادة التحقيق ان الكلام
في الكلام الاخير فان اللزوم بين المقتضي والمقتضي يحتمل ان لا يكون بينا وان الاقتضاء
واللزوم في الخارج لا يستلزم انتقال الذهن من احدهما الى الآخر فان اريد ان موقفه المقتضي
بجميع لوازمه التي من جملتها انه يقتضي كذا استلزم لموقفه المقتضي فثبت انه كذلك لكن لا يلزم
من ذلك ما هو المدعى لجواز ان لا يكون المقتضي معلوما بهذا الوجه وغاية ما لزم فما يمكن
فيه لو لزم ان يكون المبدا عالما بنفسه واما انه عالم بما يلزمه خارجا فلم يلزم وان اريد ان

اريد ان التأخر والتقدم ... حكم
الفعل كون ان يكون التأخر ...
العلم ...
معنا للتقدم ...

ان معرفة المقتضى مطلقاً مستلزم لذلك ممنوع ومن اختلج في وهمه هذا فليعلم انه مبني على ما سنقرر
من ان العلة الواحدة التامة الموجبة نفسها هي العلم بالمعلول ولا يباينه ويمكن ان يجاب بوجوه
منها ان العلم يطلق تارة على المعنى المصدري النسبي الذي هو انكشاف معنى ويعبر عنه بالفارسية
بدانستن وهذا المعنى النسبي يختلف باختلاف الشيء المعلوم المنسوب اليه فان علم هذا بعد الى المعنى
غير علم ذلك واخرى على المعنى الغير النسبي الذي تقارنه غير المعلوم بالذات في ان يعد نسبة
واضافة في صورة فاذا كان حصوليا كانت صورة واحدة هي العلم والمعلوم بالذات فاذا
اريد بالعلم في قولهم العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول المعنى الاول لم يرد ايراده ولم يكن
منافيا لما قرره من ان العلة نفسها هي العلم بالمعلول حيث اريد بالعلم المعنى الثاني ومنها
ان المراد بقولهم العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول ان كل عالم بالعلة المذكورة يلزم ان
يكون عالما بمعلولها فكان المراد بعلم شيء باعتبار عالميته وهذا غير غريب ولا بعيد وقريب مما تقدم
وسياق العلم في متعارف الاعلام وتعارف الكلام ومنها ان القدرة اذا كانت عين ذات
العلة التامة على ما قرره في الواجب وكانت تلك العلة عالمة بذاتها التي هي عين القدرة كانت
عالمة بالمقدور اذ القدرة انما تكون قدرة على مقدور وهذا الوجه الصق بعبارة المتن لكنه
غير خال بوجه يمكن اصلاحه بوجه ومنها ما سنشير اليه ولعله ادق واحق واقول لعل الاستناد
اراد ان كل فاعل مستقل تام يوجد معلولاً فانه متضمن لما يعين ذلك المعلول وفي ذاته المقتضية
له بخصوصه وخصوصية يخصصه يحصل له منفصلاً عن غيره فتلك الخصوصية للعلة في الفاعل الذي يصدر منه
المعلول صفة حقيقية له مهية متضمنة الاضافة خاصة الى مضاف اليه مخصوص وهو المعلول وتلك
تلك الاضافة كانها حقيقتها معتبرة داخلة في مهيتها وكثيرا ما تكون النسبة الى الغير والاضافة
معتبرة داخلة في مهيات الموجودات كالصفات والاضافات مثل القدرة والقوة والارادة
والعلم فان كلا منها صفة حقيقية موجودة في الخارج اعتبرت الاضافة في مهياتها فان القدرة
قدرة شيء والقوة قوة شيء على شيء والارادة والعلم علم بشيء ولا يلزم من ذلك ان يكون مثل	على شيء اه

بل

مثل تلك الصفة نفس الاضافة غير موجودة بل كل منها صفة حقيقية موجودة ذات اضافة معتبرة في
ماهيتها ومن علم حقيقة مثل تلك الصفة وماهيتها علم نسبتها الداخلة فيها واضافتها الى الغير المضاف
اليه بما هو معتبر فيها فان علم صفة خاصة منسوبة الى مضاف اليه مخصوص علم ذلك المضاف اليه
مخصوصه وان علم صفة منسوبة الى مضاف اليه مطلقا علم ذلك المضاف اليه عاما كالقدرة المطلقة
فان العلم بها مستلزم متضمن للعلم بقادر ومقدور مطلقين وان علم حقيقة قدرة لقادر
على مقدور مخصوص بخصوصها علم ذلك المقدور الذي يكون نسبته داخلة في ماهية القدرة الخاصة
المتعلقة به ثم لما كانت الخصوصية التي في الفاعل متضمنة للاضافة الى معلول مخصوص كالصفات
ذوات الاضافات لزم من العلم بها العلم بالمعلول المخصوص وحيث كانت الخصوصية حقيقة في حقيقة
الفاعل كان العلم التام بحقيقة الفاعل مستلزما للعلم بتلك الخصوصية والا لم يكن حقيقة الفاعل
وماهيته معلومة فان الخصوصية منها وفيها فان قلت لا نسلم ان النسبة معتبرة في حقيقة تلك
الخصوصية وماهيتها قلت حقيقة تلك الخصوصية حقيقة قدرة الفاعل وقوته والنسبة والاضافة
فيها معتبرة وداخلة في ماهية كل منها فانهم حققوا ان لكل منها حقيقة محققة موجودة معتبرة فيها
نسبة واضافة فان قلت فعلى هذا يلزم ان يكون النسبة والاضافة داخلة في حقيقة الواجب
قلت ان اريد بالواجب ذاته وحقيقته من حيث ذاته او من حيث انه واجب فاللزوم ممنوع
المستند ظ وان اريد به الواجب من حيث انه قادر او له قدرة او انه قدرة فبيان اللزوم
م لكن بطلان التالي غير م وجمهور الحكماء والمعتزلة حيث قرروا ان صفاته عين ذاته وان
ذاته قدرة وعلم وارادة لزمهم اعتبار هذه الحيثية اعترفوا بدخول النسبة في ماهية تلك الصفات
بل كافة المتكلمين اعترفوا بان له تعالى من جهات كثيرة اضافات كثيرة الى المخلوقات كثيرة فهذا
حقيقة ما حققه الاستاذ ولا يرد عليه الايراد بانه لم يظهر مما ذكره ان يكون العلم بالعلة مستلزما
للعلم بالمعلول فان الاقتضاء بذاته لا يستلزم انه يلزم من تعقله تعقله لجواز ان لا يكون
لازما بينا فانه يبين ان الاستاذ قدس سره لم يرد بما اراد مورد الايراد بل اراد ما حققناه

وما يستوضح ويبان ان المستفاد من افادات العبارات اشارات الى ما قررنا وان خلا عن
التصريح بها فلا يرد ما اورده عليها ان هذا الايراد مردود بوجوه آخر نشير دعليك فلا تغفل
عنها وتنبه لها. المطلب الثالث في كيفية علمه تعالى بالموجودات المتغايرة المغايرة لذاته تعالى
هذا المطلب مما تحير فيه العقلاء واضطرب عنده الانظار والآراء ولهذا اكثر فيه اقوال
العلماء واختلف المذاهب والاهواء فالذي ورد من قدماء الحكماء ان علمه تعالى ليس
بزائد عليه والشيخان الرئيسان ابو علي وابو نصر حكما بهذا وقالا ان علمه تعالى بلوازمه وهي
المعلولات الممكنة منطوية في علمه بذاته تعالى وقال صاحب الاشراق المشاؤون واصحابهم قالوا علم
الواجب ليس زائدا عليه بل هو عدم غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وبه يعلم الاشياء كلها فوجود
الاشياء عين علمه بها فقال عليهم ان علم من لوازم العلم بشيء فيتقدم العلم على الاشياء وعلى
عدم الغيبة عن الاشياء فان عدم الغيبة عن الاشياء يكون بعد تحققها وكان معلولا عن ذاته
فلذلك العلم معلول عن العلم بذاته لوجوب تغاير العلم باحد المتغايرين للعلم بالمغاير الآخر
واما ما يقال من ان علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته فكلام لا طائل تحته فان علمه سلبي عنده فكيف
يندرج العلم بالاشياء في السلب ثم الضاحكية عن الانسان فالعلم به غير العلم بالانسان
اقول فيه بعد ما فيه نقشه ظاهر ان علمه تعالى ما علمه بنفس ذاته وعدم الغيبة دليلا لا نفسه
ثم ان الشيخ صاحب الاشراق بعد ما رأى بطلان مذهب المشائين قرر الاول على ان يكون علمه
عدم غيبة الاشياء عنه فرجع الى ان ذاته ومعلولاته ذواتها موجودة غير غائبة عنه فذلك علمه
بها ثم ان الشيخ الرئيس ابو علي بن سينا لما اشار في الاشارات الى مذهبه بعبارة تتبادر
منه كون معلولاته صورا قائمة بذاته حمل الشارحون كلامه على هذا واستشكلوا الامر والمحقق
الطوسي حيث اراد حل الاشكال قرر الامر على ان يكون علمه تعالى بصورة قائمة بالعقل الاول قال
الصورة التي في النفس انما يكون علما لكونها حاضرة عند القابل وحضور المعلول عند علته اشد
من حضور المقبول عند القابل وتوضيح المقام بتفصيل الكلام ان المذاهب في علمه تعالى لما نغاير

في كيفية علمه تعالى بالموجودات المغايرة لذاته

ذاته حجة الاول انه نفس ذاته عن ذاته عليه وهو مذهب القدماء والمشائين الثالث انه صور
معلقة لا في محل وينسب الى افلاطون الالهي الثالث انه صور قائمة بالعقل الاول على ما قرره المحقق
الطوسي في حل كلام القدماء على الرابع انه بالاضافة الى المعلوم وذوات المعلومات الخارجة
بالاضافة الصفات الخامس انه يكون بصورة او صور قائمة بذاته واليه ذهب الصفاتية من
المتكلمين اقول لا يذهب عليك انه يلزم اكثر تلك المذاهب ان لا يكون علمه ببعض الاشياء علم
فعليا وان لا يكون علته وايجاده للعلم وحل على انه يعلم وارادة وفيه ما لا يخفى ثم ان اصحاب
المذهب الاول لما توغل في توهم منهم ما يحصل للمحصلين بل يشبع لكثير من العالمين المدققين وبهذا
نسب الامام كلام الشيخ في هذا المقام الى اضطراب وعدم انتظام ولعل الباعث على هذا
النسبة انه ربما يصرح بان العلم بغيره نفس ذاته تعالى وربما يرى من عباراته واشاراته انه صفة
زائدة قائمة بذاته على ما هو مذهب الصفاتية وسكن في كتاب الشفاء وكثير من كتبه عن صعوبة المسئلة
وبعد تبيين ف وكون الصور العلمية قائمة بذواتها معلقة لا في محل او بذاته او بغيره فرض كيفيته
الا على الناظر المتأمل وبالغ في الصعوبة وقال وان لم يدرك حقيقة علمه فلا باس لان خطر
العلم بها اضيق من ان يكون له في ذلك الحيات العالية لم يطلع لا سيما في دار الغرور وكان
الامام لهذه وامثاله وما يرى من تخالف اقواله حكم بتزلزله واضطرابه وبالجملة كيفية علمه
بالموجودات المغايرة له المتغايرة من مطارح الاذكياء من اعاظم الحكماء وهو من الاشكالات
التي اعيت العقلاء وصارت قلوب العلماء فيها حيرى وبهذا ما راى احد من كلام احد من العلماء
ما يرفع بحل هذا والاستاد قدس سره اراد كشفه وحله فقرر انه من لوازم ذاته في ذاته بوجه لا يستلزم
تكثرا في ذاته على ما سنقرره والمحقق الطوسي في شرح كلام المشائين سلك مسلكا اخر فقال
في حل مشكلات الاشارات حيث يرى من عبارة الشيخ ان يكون معلوماته صورا قائمة بذاته
ما محصله ان العقل الاول يعلم ذاته بذاته وما عداه بصور قائمة بذاته والواجب تعالى يعلم العقل
الاول بحضوره عنده ويعلم كل ما ارتسم فيه فيعلم الكائنات والمعلومات كلها به ومنه وقال

وقال المولى المحقق العلامة قطب الدين الرازي في المحاكمات ان العلم بالعلة التامة يوجب
العلم بالمعلول لان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بهذه المقدمة ضروري ولا يشك
عاقل في ان من علم جميع علل الشيء علم وجوده ولما كان ذاته تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم
من العلم بذاته العلم بالمعلول الاول ثم قال وزعم الشيخ ان علمه تعالى بمعلولاته عين معلولاته و
لما كان المطلب دقيقا بعيدا عن ارباب التحصيل وكان طريق التعليم ان يقدم قياس الشعر
ثم الخطابة ثم الجدل ثم البرهان ولما لم يكن في المطلب قياس شعري ذكر الخطابة والجدل و
البرهان وقال فيما قال المحصل ان الدليل الخطابي هو ان المعلول حاصل للعلة الفاعلية
وهو انما ليس دون حصول المقبول للقابل وهذا يوجب العلم فذاك بالطريق الاولى ثم بعد
تقرير ذلك قال ان الشيخ بعد المقدمات الخطابية برهن على مطلوبه بانه قد ثبت ان المبدأ الاول
عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فلزم من هذه المقدمات
ان يكون حصول المعلول نفس العلم به فانه لما كان العلتان متحدتين لزم ان يكون المعلولان
متحدين لاتحادهما وكما ان تغاير العلتين ليس الا باعتبار كذلك تغاير المعلولين اقول هذا
انما يفيد لو انحصر علم الواجب اولا فيما ذكره ولم لا يجوز ان يكون له نحوان من العلم احدهما
فعلي مقدم وثانيهما الذي قرره ثم اقول ان دليله انما تم لو تم وثبت امران احدهما اتحاد الامرين
اولهما ان العلم بالامور المتغايرة بالذات متغايرة بالذات دون الاعتبار وثانيهما ان المعلول
غير العلة بالذات لكن الشيخ في النجاة والاشارات صرح بانه يجوز ان يكون شيء من جهة علة لنفسه
من جهة اخرى فان المتعجب من حيث انه متعجب علة للضاحك من حيث انه ضاحك وكان ان يوجه بوجه لا يتوجه
هذا فانه لو لم يثبت شيء منهما لجاز ان يكون علمه بمعلوله عين ذاته او علمه بذاته عينه بالذات متغايرا له
بالاعتبار وثانيهما الشرطية الدالة على ان اتحاد العلتين ذاتا وتغايرهما اعتبارا يستلزم
لاتحاد المعلولين ذاتا وتغايرهما اعتبارا فان لمانع ان يقول لم لا يجوز ان يصدر معلولان
مختلفان ذاتا عن علتين مختلفتين اعتبارا ولهذا جوزوه على ما يظهر من بيانهم كيفية صدور

الملك

الممكنات عن المبدا الواحد فانهم قالوا العقل الاول من حيث انه ممكن صدر عنه معلول ومن حيث
انه واجب بالغير معلول آخر فاستشكلوا وقالوا لم لا يجوز ان يكون الواجب كذلك لئلا يحتاج
الى العقل فانه له جهات واعتبارات امثال ذلك ويمكن ان يجاب عنه بما حرره هذا المحقق
من ان الاعتبارات والسلوب والاضافات لا يثبت الا بعد ثبوت الغير فما لم يصدر عن الواجب شيء
لم يثبت فيه اعتبارات فلا يتقدم عليه ما صدر عن ذلك الصادر وان اعترض عليه المتاخرون بان
ثبوتها لا يتوقف على توقف الغير ثم اقول بعد ثبوت الامر الاول يمكن اثبات الدعوى بوجه لصورة
ان علمه بما صدر عنه اولا بغير وسط ان لم يكن غير ذلك الصادر ذاتا لكان غيره بالذات
وح اما ان يكون عين الواجب او غيره فالاول بط لان الاول حق ثابت فرض كما اشير اليه
والانقيس الثاني وهو ان يكون غير الواجب فان كان ذلك الغير قبل الصادر الاول لم يكن الصادر
الاول صادرا اولا وان كان متاخرا عنه لم يكن علم الواجب بذاته علة تامة له وان لم يكن متقدما
ولا متاخرا كان هو ايضا صادرا اولا فان كان قائما بالواجب صفة له لزم قيام صفة به وقد
منعوه وان كان قائما بذاته لزم المثال الافلاطوني وقد ابطلوه على ما نقل الكلام
الى الصادر الثاني اولا فان كان علم الواجب به غير ذاته لزم صادر ثالث ولا وينقل الكلام
اليه وهكذا فلزم ان الصادر الاول غير متناه او ثبتا هنا متناهيا لا صادر اول لكون العلم به بكون م
نفس ذاته ولا يخفى على الاذكياء انه بهذا الذي حررته تاتي اجابات الشرطية ايضا ويظهر الجواب
ما اوردته اولا وجه وجيه وبعض الناس ممن تمدس الحق بالوسواس بعد مطالعة كلام المحقق
في شرح الاشارات وما حرره صاحب المحاكمات ودارسها اراد ايراد على المحقق
فما اورد كلامه على وجه ثم اورد ما لا يورد عليه فعال وما قيل ان حصول المعلول للعلة اوكد
من حصوله للقابل بناء على ان نسبة الفاعل الى مفعوله بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
فلما كان حصوله للقابل علما كان حصوله للفاعل بطريق الاولى فهو غير تام لان كون الشيء عالما
بالشيء يقتضي وجود ذلك الشيء للعالم ووجود المعلول في الخارج وان كان لازما لوجود العلة فهو

لا نربط بالعلة الا بحسب هذا الوجه ولا نم ان هذا الارتباط مصحح للعلم بل للقائل ان يقول هذا
كما فعل لنسبة السواد الى قابله بالامكان والى فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشاء الاتصاف
فلان تكون الثانية منشاء الاتصاف اولى اقول اولا ان منع الاول غير موجه ولا متوجه
على ان المحقق في صدد ابداء احتمال ومنع الاحتمال غير موجه ولا يتوجه ولا يندفع الاحتمال الا
باثبات امتناع وقوعه واما ان الشيء من هذا وما اورده نقض منقوض وثانيا فمردود ولعل
المحقق يقول ما حصل لشيء قد يكون حصوله له سببا لاتصافه به اذا كان قابلا لذلك الوصف ولا
يلزم كلية الدعوى وثالثا ان كل حصول كذلك وان كان موكدا فالسواد الذي سود وجهه لا يفيده
نقصا ولا رد الها ولا فلان فاعل السواد وهو المبدا غير قابل للاتصاف به وانما فلان
كون حصول موكد هو مجوز للاتصاف احتمالا لا يستلزم ان كل حصول موكد كذلك وذلك لدقته
على ان له ان يقول حصول المعلول للكل فاعل ليس بموكد لجواز ان يتوقف على امور آخر فلم
يكن نسبته بالوجوب على ما توهمه وحسبه دليلا محوا لا على المحقق وان اراد منع الشرطية
الى نقلناها فليس هذا نقل كلام المحقق ولا دعواه ولا مقتضاه وانه لا يدعي الشرطية على
ان يكون حصول معلوم لقابل مستلزما لان يكون حصول ذلك المعلوم لفاعله علما بل الذي ادعاه
مقدم خطابية كلية ما نقلها هذا القائل المورد حاصلها ان حصول قابل معلومته لقابل عالمية
مستلزم لعالمية ذلك العالم بذلك المعلوم فذلك يعلم العالم ما لم حصل لذاته اولا لانه في حصل
ما حصله ان الحصول مطلقا على ما مر مستلزم للعالمية وحصول هذا المعلول وهو المعلول الاول
لعلته حصول خاص موكد من افراد هذا الحصول المطلق المستلزم للعالمية ومحصل دليله الخطابي
قياس منطقي من الشكل الاول وصورته ان حصول المعلول لعلته حصول شيء لشيء وكل حصول
كذلك مستلزم لمعلوميته الاول وعالمية الثاني اذا كانا قابلين لها فحصول المعلول لعلته مستلزم
لذلك اذا كانا كذلك لكنه فيما نحن فيه كذلك فلزم ذلك وذلك ما اردناه ولكون الكبرى خطابية
كان الدليل خطابيا وليس دليل المحقق قياس فقهي على ما توهمه هذا المورد المانع الناسخ المسانخ

فلعل

فلعله لوسوح الشغب فيما احدث اما احدث فمنع ما منع وما اشتهر بان نقل في المنع الجدلي على الدليل
الخطابي غير موجه ولا متوجه ثم انا لا نزاع ولا نزاع في بين الكبرى بمقدمات مسلمة متواترة عنده قال
المشهور عند الجمهور ان العلم هو الصورة الحاصلة عند العقل والصورة يطلق على الشبح والمثال
وعلى حقيقة شيء ومهيته التي بها ما هو وهذا القائل الجادل صرح في غرة بان المراد بالصورة
في هذا التعريف هي الحقيقة والمهية حتى بالغ في ان الحاصل في الحس حقيقة حقيقة الجبل وحيث اورد عليه
الاستناد وبلزوم حصول الكبير في الصغير اجاب بان المحل الحاصل في الحس وان كان عظيما
فله مقدار اخر صغير من قبل محله وحصوله في المحل بالمقدار الصغير ولا استحالة في ان يكون صورة
واحدة في حالة وجود واحد كبيرا وصغيرا معا من وجهين فان الجبل الحاصل في الذهن حال
حصوله في الذهن كبير وصغير معا بوجهين وصرح ايضا بان الكلي الطبيعي والمهية الكلية موجودة
في الخارج فعلى ما اعترف به يصدق تعريفا العلم على المعلول القابل الصالح للعلومية الحاصل
عند علته القابل للعالمية والعاقلية حيث يصدق عليه انه صورة وحقيقة او مهية حاصلة عند
العاقل فان من عرف العرف واللغة والاصطلاح ظهر عنده انه ليس عندنا ما يخصصه بما لا
يخصصه فيشتمل حصول المعلول للعلة لا يقال يلزم العلم بكل قريب وذلك بعيد مستبعد بل باطل مستنكر
لانا نقول منشاء المغفول عن اعتبار الحصول وان الحاصل عند شيء هو الحاصل له وليس كل
قريب من شيء بحاصل له والمعلول حاصل لعلته على ما صرح به المحقق وحققه الشيخ وغيره من المحققين
في غير كتاب ولا يتوهم ان الصورة الماخوذة في تعريف العلم هي المهية الموجودة بالوجود
الكلي لا الاصيل على ما توهمه بعض من ظاهر عبارة بعض حيث قال الاشياء في الذهن صور اما
اولا فلان تعريف العلم بالصورة الحاصلة للقدماء من الحكماء فيكون الصورة بمعنى يكون في
عرفهم حقيقة وهو الحقيقة ولا حقيقة له كما لا يتوهم فانه لو سلم ان للعبارة دلالة على ان الكلي
توهم من المهية الطلبية له معنى ويكون هو معنى الصورة فظاهر انه اصطلاح جديد حديث حادث
بعد هولاء الحكماء المعروفين وانهم ما اطلقوا الصورة بهذا المعنى ابدا على ما يظهر من تصفح كلامهم

وعلیهم وهم فهم معانی الصوره واما ثانیا فلان الشیخ الرئیس ابا نصر الفارابی فی کتاب
الحروف صرح بان الصورة فی تعریف العلم بالصورة الحاصلة بمعنی الحقیقة واما ثالثا فلان الشیخ
الرئیس ابا علی بن سینا صرح فی رسالته فی المبدأ بان الصوره الماخوذه فی تعریف العلم بمعنی
الحقیقة حیث قال توهم بعض الناس ان العلم لو کان هو الصوره الحاصلة لزم ان یکون الجسم
والهیولی عالمین باجل فیهما من الجواهر والاعراض ولا یعلم ان لیس شیء من الهیولی والجسم
قابلا ان یکون عالما والذی قالوا ان الصورة الهیولانیة والجسمانیة لیست لا یفهموا ولم
یعلموا انها اذا کانت حاصلة مخلوطة کانت الجده حاصلة وفی کتاب المبدا والمعاد والشفاء
والنجاة والتعلیقات بان الصوره فی تعریف بمعنی الحقیقة واما رابعا فلان الشیخ فی الاشارات
حیث الادراک بمثل صورة المدرک عند المدرک لیس العلم الا ما به یدرک صرح الشارح المحقق وصاحب
المحاکمات بان التمثیل هو الحضور مستقلا بنفسه او بمثاله ومن جاء به فی جواب اشکال الامام
بلزوم حصول السماء فی الذهن بان صورة الکبیر صغیر وان ساویه فی الماهیة کالکبیر والصغیر
فی افراد الانسان فان قلت علی ما حققه یلزم ان لا یکون الصورة الذهنیة الموجودة
بالوجود الظلی علما وهو خلاف ما اطبق علیه القوم فی اخر هم قلت اللزوم مع اما اولا
فلان اعتبار الوجود الظلی من زیادات المتاخرین دون الحکماء القدماء الموفر واما ثانیا
فلان الحقیقة والماهیة فی صورتین علی ادائهم وافاداتهم واحد ونحو الوجود مختلف علی ما یظهر
من ظواهر عباراتهم وافاداتهم ولا یخفی علیک ان هذا التوقف الذی للقدماء وهو تعریف
العلم بحصول الصورة لمقابل العالم انما هو تعریف علم خاص بمعلوم مخصوص وهو العلم المعائن
للعالم بمعلوم بعلم بکنهه والمتاخرون حیث ارادوا التعمیم عمموا الصورة فجعلها شاملة للحقیقة
والماهیة والصوره المحاکیة الذی لصورة فی کثیر من اللوازم ولصورة یکون آلة الملاحظة
ذی الصورة بای وجه کان وقد یعدل عن الصورة الی معنی آخر لزیادة الافادة علی ما سیاتی
الی الافادة وعن ارادوا زیادة التعمیم بدل الصورة بعدم العینیة فجعله شاملا للحصول

وعدم الغيبة فعلى اى صورة وحال وبكل قول ومقال يكون المعلول بحقيقته حاصلا للعلة على ما اشير
اليه من معنى الحصول فعلى ما عرفت الشيخ فيكون العلة العالمة عالمة لمعلولها وبهذا يتم الدعوى ثم
الذى يستفاد من افادات بعض الاعلام ان حقيقة العلم بكل شىء تفصيلا باى حال هو حقيقة
ذلك الشىء حاصلة للعالم فانه كان تلك الحقيقة حاصلة له بوجود اصيل كان العلم حضوريا وان كانت
حاصلة بوجود ظلى كان حصوليا ومما ينبغى ان ينبه له ان التكلم فى تعبير الحقيقة والتعبير عنها بالصورة
دون الماهية ان حقيقة الشىء هى ذاته على ما هى عليه وقد يعتبر فيها التحقق والوجود فى الخارج كما انه
ربما يعتبر فى الماهية الحصول فى الذهن فحيث اريد التعبير بما لا يعتبر فيه احد الوجودين عدل الى الصورة
لصدق الحقيقة لحقيقة بما لا يوهم غير الحقيقة المقصودة فان لفظ الحقيقة حيث يطلق يتبادر منها ما يعتبر
فيها الوجود وعنا يتوهم منها ان يوهم خلاف ما قصد وكذا الماهية فالتبدل بملاحظة واعتبار
لا لضرورة واضطرار ثم ان الذى سوّد المسود وتمثل فى تحقيق جال فى التحصيل اذ ليس الاسود
ما حصل له السواد بل القابل الذى قام به السواد بخلاف العالم فللجاهل فى العقل لا تى للناقص
المناقض ان يعود ويقول ان القائم السواد بحاله وحصوله دون حصول لعلته فلو كان الاول
موجبا للاسودية كان الثانى اولى بهذا لانا نقول للسواد القائم بحاله قيام يتضمن لحصوله فلا يسع
النقض ان يقول لعل موجب الاسودية هو القيام دون الحصول العام الذى يحصل بدون القيام
بخلاف العالمية التى يوجبها الحصول العام الحاصل بدون القيام كما فى العلم بالذات وما فى
القوى والآلات وليس فى العبارة دلالة على الاستدلال بما صعبه القيام الحصول
للعلة ولكنه انه ليس هذا هو الجواب الذى اشرنا اليه اولا فان منهما نوعا بينا وفرقا ما
مساعدا ما نقول اسس اريدت بفاعل السواد والذى حصله مادة النقض ان اردت به الصانع
فلا نسلم انه فاعل السواد وان اردت به الصانع فلا نسلم انه قابل لان يكون اسود وحصول
شىء لمقابله بجعله موصوفا به لا لكل شىء ثم انا وجدت نسخة بخط ان كلام شارح الاشارات
فى كيفية علم الواجب بمعلولاته حاصل للمحل فان السواد حاصل لفاعله وفاعله ليس باسود

ولا عالم به واقول انشرأردت بفاعل السواد ان اردت به موجده وخالقه فلا نم انه غير عالم به وان
اردت الصباغ فلو انعمض عن انه غيره فلا نم انه فاعل السواد بل الصباغ ملون جسما بجسم اسود
فيرى الجسمان ملونا بلون غالب فيرى اسود اذا كان السواد غالبا ولو سلم انه يضعه وضعه
بعوض سواد العين اسود فلا نم انه فاعل لذلك السواد وليس منه الا البنية والاعداد والفاعل
هو الجاعل العالم الخالق خالق العالم تعالى كما هو المقرر المحقق عند المحققين من الحكماء والمتكلمين
للسواد ما يستحق السواد عند الانحاق كالعنب حين الادراك كما لا يخفى على اهل الادراك
فما بالك بنفسك وحالك فتدبر بعين بك عن عبارة علام اسود حيث انه صاحبه وهو ابيض باخراج
شوك انبتت في رجله فاخرجه برفق فتحسنه الصاحب وقال له مستصلا ما الذي يسود كف عال
العلام الذي سيضك وحدد راس الشوك وقدر نشوبه في رجلك واقدرني على اخراجه فاعجبه
الصاحب بهذا ولا يخفى ان الذهن جعل ذبابه قوله من ان هذا المحقق كيف يقول بان الحصول
للفاعل يوجب العلم به بعد ما صرح من ان الحرارة في الجسم الرطب تفعل السواد وحرره في ذلك رسالة
نقضها العلامة بعبارة في شرح الكلمات لا نقضه لانه قول المحقق الموحد فلا استادي رشي
لا حقيق على ما زعمه الدهري اما تعرف ان المحقق الموحد لا يوجد بقوله انبتت الربيع البقل ولا تكلم
ثم ان هذا الفاضل العاذل بادم الجلال كيف وبحكم الشهادة كذب سلطان المحال مدعاه
استهزاء به على ابطال اقوال علماء اجلاء حيث قرروا ان المعلول هو الحاصل في العالم دون
القائم به على ما صرح به المحقق الطوسي والعلامة العلم قطب الدين الشيرازي والعالم البهي قطب
الدين الرازي والعلامة علاء الدين علي القوشجي في الشرح الجديد للتجريد وهذا الجليل جاء من الحلا
ما اتى في الابطال للشبهة وايهما لا يخفى وبهذا على نعوسق ابيه فلنشر اولى ما حاصل ما حصلوه
وتمانا الشبهة او بهما وتالتها الدفعها ودفعها واذا انتهى قال في شرح التجريد بعد ايراد
شبهة حاصلها ان حصول الماهيات وتوابعها في الذهن يوجب اتصاف الذهن بها ومنها ما
يعلم ان الذهن لا يتصف به كالحرارة والبرودة الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق

س

من الحصول في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان حصول
الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان فانه لا يوجب اتصاف الزمان
بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه وهذه الاشياء اعني
الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والامتناع وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا
قائمة به فلم توجب اتصاف الذهن بها وانما كانت توجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت
قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء بانفسها
لا بصورها واشباحها في الذهن وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم
قطعا ان هناك امرين احدهما موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان
اذ المراد بالجوهر ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو
علم وجزئي وعرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان
الذي هو شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجوده في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن
وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن المتشخص
الموجود في الخارج فهو ايضا جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال واما على طريقة
القائلين بوجود الاشياء بانفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض
من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو
موجود في الذهن وهو قائم به ومعلوم وعلى تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل
في الذهن ثم يقوم بالذهن كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه
قائما بنفسه متشخصة ومتشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن
فهو مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم وبهذه الشبهة التي اوهمها المحلل
هي التي سرى في قوله ان العلم بالذهن ان كان مغايرا للمعلوم بالماهية كما يدل عليه
ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا معه عاد الاشكال الاول و

وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم انتفاؤه مطلقا والاشكال الثاني انه ضرورة ان ما يكون متحدا
مع الجوهر لا يكون كيفا واقول كأنه لعدم ثبات فهمه وبرودته وتزلزله وتلجلجه ردد بين امرين
تردد المستقصي والزم على كل احتمال فسادا لم يلزم ولم يظهر فساده فاما الاول فانه لو كان القائم
بالذهن مخالفا للمعلوم بالماهية كان بعينه قولا بالشبح والمثال فان هذا القائم بالذهن علم
لا معلوم والمعلوم هو هذا المفهوم الذي هو اعلم به وعلى هذا التحقيق ظهر ان المفهوم المعلوم موجود
في الذهن لا قائم به وعلى القول بالشبح والمثال لم يظهر ان المفهوم المعلوم موجود ام لا ولو
كان فباي وجود وجد وهل هو في الخارج ام لا ثم على تحقيقه هذا اين لزم ان يكون القائم
بالذهن شبحا ومثالا فلم يكن هذا التحقيق هو القول بالشبح والمثال ولو سلم انه فهو فبطلان
اللازم غير بين ولا مبين بما سرده ولم لا يجوز ان يكون تحقيقه هذا زيادة تبيين وتحقيق للقول
بالشبح بما لم يظهر من اقوال القائلين به ثم لو لم يكن مغايرا فمع وروده لاشكالين الحادث
فضلت في حواشي التجريد وفي قوله ضرورة ان ما يكون متحدا مع الجوهر لا يكون كيفا مناقشة ظاهرة
من قوله فانه نقل ان الجوهر هو الذي اذا وجد في الخارج لم يكن في موضوع وليس من المحال ان يكون
كيفية ذهنية بهذا الحال ففي وروده الاشكال الثاني على ما استشكله بحث وكذا في ورود الاول
لاحتمال ان يكون اتصافه المحل به من لوازم احد الوجودين دون الاخر وعلى هذا التحقيق
لا يرد النقض بلوازم الماهية الذي اورده بعد هذا ان قوله وما قيل من ان علمه لا يتوقف
على قبول المعلوم وان النفس شاعرة بذاتها مع انتفاء القبول لا يجدي نفعا اذ يجوز ان يكون مناط
الاتصاف بالعلم احد الامرين اما العينية واما القبول فلا يتحقق بمجرد العلية انتفاء ما هو المناط
وان تحقق نسبة اخرى فيه فلا ما هو الظاهر ادراكي لم ترتسم في الحواس كما يشير عليه بعض عبارات
المحقق والعلامة الرازي فانه لا يطلع مادة الشبهة ادل لي دل الحلل ان يعود ونقول الصواب
القول ان مناط العالمية احد هذه الامور العينية والانطباع والتمثل بل لما اشرنا اليه
ومزيد تفصيل الكلام في المرام انه قال المحقق الطوسي في شرحه للاشارات كما لا يحتاج العاقل

ادراكي

ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر الذي هو بها هو هو واعتبر من نفسك فانك اذا
تعقلت شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما
غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها بل كما تعقلت ذلك الشيء بها كذلك تعقلها
ايضا بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل انما تتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك و
بتلك الصورة فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة غيرك هذه
الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره ولا تظنن ان كونك محلا
لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها وانما كان كونك
محلا الصورة شرطا في حصول تلك الصورة الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة لتلك م
لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم هذا فاقول قد علمت
ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته وعقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين
وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله
لذاته شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير في الوجود فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول
وعقل الاول له شيئا واحدا من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه
وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين كذلك فاذن
وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من غير احتياج الى صورة مستفادة مستأنفة تحل
ذات الاول تعالى عن ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها
بحصول صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول الواجب
كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على ما هي عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب

تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعتبار تلك الجواهر والصورة وكذلك الوجود
على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال انتهى ما قال ومن العجب العجاب
الذي يعجب النظار ان مثله ليس له نظير ابو رشمان الانظار فوقع في غلط من كل نظر وما
راى بشئ منها شيئا لا يرى ضعفه كل ذي بصر فقال ولئن هذا الكلام اقناعي من وجوه الاول
ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في ادراك لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج الى في
ادراكه ما يصدر عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر غير بين وما ذكره من اعتبار من نفسك
لا يفي ببيانه بل ولا بالقياس به فان الصورة العقلية القائمة بذات العاقل من صفات ذاته
والذات مع سائر صفاته حاضرة عند نفسه غير غائبة عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب
حتى يكون حضوره مستلزما لحضوره في ادراكه لا دراكه الثاني ان تعقل الصورة بنفسها من غير
احتياج الى صورة اخرى ليس لعلاقة الصدور حتى اذا تعقل النفس صورة بنفسها مع انها
صادرة عنها لمشاركة غيرها فيها فالاولى ان يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة
غيره بل تعقل الصورة لعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول للمعلول الاول في الواجب
تعالى عن ذلك علوا كبيرا نعم لو كانت النفس عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها
بدون الاحتياج الى الصورة لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج في تصور
الامور الصادرة عنها المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به الوجدان الثالث ان قوله
ولا تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست
محلا لها ضعيف لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او وصفا له
الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك نوجها اوعم الحلول فكيف حصل التعقل غيرها بل يكاد
يكون مصادرة على المطلوب الخامس ان قوله معلوم ان حصول الشئ لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس
دون حصول الشئ لقابله ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب
فيكون للفاعل اوكد واليق فلا يكون دون حصوله للقابل فلم لكن لا نظر ان الحصول على

اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول للقابل وان كان
اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان شرطا التعقل كما ان حصول السواد
للقابل شرط لاتصافه بالسواد وحصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم
الاتصاف به السادس ان قوله اذا احكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله للاول شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول الاول والعقل الاول
شيئا واحدا الحكم بحسبه في المعلول الاول بالاعتبارات العقلية التي لا يزيد عليهما في الخارج
علة للمعلولات العقلية المتباينة في الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات
متباينة فيه السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات الكلية والجزئية بواسطة
حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يقتضي ان لا يكون
علم الواجب بها متاخرا عن تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام
صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة ليس مستقيما على اصول الفلاسفة لان المجرد لا
يدرك الجزئيات المادية الا بالالات جسمانية ترتسم صورها في تلك الالات فليست
تلك الالات بل نفس تلك الجواهر المجردة معلومة للواجب بذاته على ما يجري فيها المقدمة التي
مهدها لتحقيق هذا المطلب القطع مقالته بعبارته واقول اعلم اولا انه قد علم اولا ان العلم
التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام بالمعلول فاذا كان المعلول حقيقة شخصية لها
لوازم لزم ان يعلمها علتها التامة بتمام لوازمها والمبدأ الاول هو فاعل تام مستقل في
الي والصادر الاول فيلزم ان يعلم حقيقته الشخصية مع جميع لوازمه وليس هو عين المبدأ
الاول ولا يمكن حلوله فيه اما الاول فلانه منزه عن الاتحاد بغيره واما الثاني واما اولا
فلانه منزه عن ان يحل فيه شيء كما بين في موضعه واما ثانيا فلامتناع حلول تلك الحقيقة الصادرة
بشخصها فيه فهذا دليل دال على ان بعض معلوماته غيره وغير حال فيه وبهذا يتفطن
الفطن بانه لا يلزم ان يكون كل معلوم عين العالم او حالا فيه والله قد حقق في موضعه

ان النفس المجردة الانسانية هي العالمة لجميع ما يعلمه الانسان من الكليات والجزئيات وان
الجزئيات غير حالة في نفس النفس بل في قواها الجسمانية المناسبة لها وبهذا اتحقق حقيقة ما حققه
المحقق ثم اقول هذا العجب العجاب الجليل لجلالة جلالتك ان الوجوه التي اوردتها ردا على المحقق
كلها وكل منها قبيح بوجوه لا حقيقة لشيء منها اما الاول فلان قولك غير بين ان اردت
انه غير بين عندك فلعلك كذلك لكنه لا يضر ذلك ولا يورث ايرادا او اعتراضا على
غيرك ممكن كان هذا عنده بينا او مبينا مستغنيا بما تقدم اولا وان اردت انه غير بديهي
فمن ذا الذي ادعى بداهته ولا يلزم المحقق في اثبات ما هو بصدده وتحقيقه دعوى بداهته
بل يكفيه صدقه وانه يتبين مما قد قدمه وذلك انه قدم وقرر ان العلم التام بالعلة
التامة يستلزم العلم التام بالمعلول وعلى هذا كما قدمنا يلزم ان يكون الاول عالما بالصادر
الاول بلوازمه والعلم التام بالشيء انما هو العلم بكنه حقيقته على ما قرره في شرحه للاشارات
وغيره وحرره سائر الحكماء فيلزم ان يكون حقيقة الصادر الاول حاصلا للاول
متعلقا به لعلمه وليس ذلك بالانطباع والحلول والاتحاد لما اشير اليه من امتناع الاتحاد
والحلول باي وجه كان بذلك بوجه آخر فباي وجه كان يلزم ان لا يكون المعلوم غير العالم
او حالا فيه ولا يلزم شيء من الاتحاد والحلول فظهر تعلق هو حصول بلا اتحاد ولا حلول
وبعد هذا ننبه على ان المعلول حاصل لعلته فهو لا ليس اضعف من حصول المقبول لقابله ولم يحكم
بان التعقل مطلقا انما يكون بالاتحاد او الحلول ثم ان قولك للتعقل معان ولا بالتماثل يلتبس
به بل وليس لها وضعت به حاصل ولا يرجع الى طائل فان الصفات غير الذات فادراك
الصفات مع الذات حاصلة حاضرة غير غائبة وكون النفس عالمة كان هذا انتهاها وتاسيسا
بل بيانا او تبيينا فان العلم بالشيء المغاير للعالم لا يستلزم حلول صورته الذهنية المطابقة في
ذات العالم بل يكفي الحضور من غير صورة اخرى وان اردت حضور الذات بعينه حضور الصفات
فهذه دعوى باطلة فاسدة ظاهرة الفساد والبطلان وان اردت ان حضور الذات مستلزم

الحضور

لحضور الصفات فذلك لا تغير بالحق بل يحقق كلامه ومن مرامه فانه نظهر به ان حضور شئ
قد يستلزم حضور غيره وذلك ما تتنبه به البنه وتتفطن الفطن بانه لا يستنكر ولا يستبعد
ان يكون حضور علة تامة مستلزما لحضور معلولها كما ان وجودها يستلزم لوجوده و
هذا في الا نفس بل في البتة كاف واف ثم انه ليس في كلام المحقق ما يدل على ان العلم
بعلاقة الصدور مطلقا بل كلامه صريح في ان العلم قد يكون لعلاقة الحصول بوجه الحضور والصدور
في هذه الصورة هي صدور الصادر الاول عن الاول مستلزم للحصول ولا يستلزم ذلك ان
يكون كل صدور حصولا ثم ان اردت بعلوك العلم بعلاقة الحلول اه بعلاقة حلول الصورة
العلمية فعلم النفس بصفاتها ليس بحلول صورها العلمية فيها وان اردت حلول ذي الصورة
فاكثر العلوم الحصولية ليس كذلك وان اردت ما هو اعم من ذلك فذلك ايضا ليس كذلك منهك
على ذلك ما مضى وما سيأتي ثم الذي زعمت من ان شرط التعقل هو الاتحاد او الحلول ان اردت
به ابداء احتمال باجمال لابطال قاعدة علمية حكمية فلابطال هذا الاحتمال يكفي ما سبق في السبق
السابق من ان المبدأ الاول يعلم الممكنات المعلومة كلها من غير حلول ولا اتحاد وان النفس المجردة
يعلم الجزئيات من غير اتحاد وحلول فيهما وان ادعيت حصر علة التعقل في الحلول والاتحاد اللذين
انتحلهما فذلك مع وضوح بطلانه ليس فيه طائل ولا يرجع اليه حاصل فان دليل الوجود الذهني ان تم
لو تم في العلم الحادث المجرد او في العلم بالمعلومات المعدومة وذلك ان الدليل المشهور المسطور
في الكتب المتداولة المتناولة في العلوم المتعارفة هو ان العلم الحادث يستلزم حصولا ولا ما
ان يكون ازائه صفة والا لزم ان يكون في النفس صفات كثيرة غير متناهية ومحذورات اخر
على ما اشير اليه فالمك شرحته بل جرحه وطآن هذا انما يدل على ان العلم الحادث يستلزم حصولا و
اما ان هذا الحاصل صورة فلم يلزم وانه قد يحكم على امور موجودة في الخارج باحكام ثبوتية
صادقة وصدق تلك الاحكام يستلزم ثبوت المثبت واذ ليس في الخارج علم ضرب انواع من الوجود
واعترض عليه بانه لا يستلزم هذا ان يكون ذلك الوجود الآخر في الذهن واجيب عنه على

ما هو المشهور عند الجمهور بان المراد من الوجود الذهني ضرب آخر من الوجود في اي موضع كان ولا يلزم ان
يكون حالا في العالم او في قوة من قواه وظاهر ان هذا الدليل لا يدل على ان يكون المعلوم صورة
حالة في العالم وقد يستدل بان معلومية شيء مستلزم لان يكون بينه وبين العالم به تعلق والتعلق
بين العالم والمعدوم محال فيلزم ان يكون للمعلوم ضرب وجود وهذا ايضا لا يدل على لزوم حلول
الصورة بحيث يعلم ان الذي يعلم انما يكون بحلول صورته فيه ان لم يكن انت ثم لو كانت علاقة
المعلومية منحصرة في الحلول والاتحاد وكفى هذا ينبغي ان يعلم كل حال ولا يعلم غير الحال وكل منهما
خلاف الواقع والواقع خلافه فان كثيرا من صفات المدارك لا يعلم ويعلم كثيرا مما لا يحل فيها كالمعاني
العظيمة اللازمة بخلافه يستلزم حلول الكبير في الصغير على ما وضح به حواشي التجريد واما الثالث
فلان الضعف انما هو في تحكمه بالضعف فان المحقق بين على ان الحلول ليست شرطا للتعقل واستدل
عليه بانه لو كان كذلك لم يتعقل العاقل نفسه ويجوز ان يكون شرطه احد الامرين لا يدفع
ذلك فان احد الامرين ليس حدهما وما الدعوى الا انه اتم ان حصر الشرط في احد الامرين تحكم على ا/
واما الرابع فلان منع الظهور مع انه ظاهر البطلان خلافه لما مر غير مرة وليس لمنع ما بينه وتوارده
غير مرة وجه ولا توجيه وغير ظاهر ان يكون قوله فان حصل له استعداد لا الاول الظاهر انه تفريع على ما قدمه
من ان الحصول هو علاقة لا الحلول فان المصادرة بل ما مر ونحوه من العبارات فيها مصادرات وتكرارات
واما الخامس فلما مر غير مرة من ان ما توجه شرطا ليس شرطا والا لم يكن غير الحال معقولا وقوله
على اي وجه كان لم يدع احد ظهور ان الحصول على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل بل الذي يظهر
ويدل عليه ظاهر كلام المحقق ان حصول المعلول للعلة التامة العاقلة العالمة يكفي واما قوله بل ربما
كان فهو مردود ويظهر رده مما تقدم وتكرر غير مرة من ان الحصول للعاقل ليس شرطا للتعقل فان
النفس عالمة بذاتها وعالمة بالجوهرات التي ليست قائمة بها ثم ان الحصول للعاقل لا يصلح
لان يكون شرطا للتعقل فانه ان اردت بالحاصل الصورة الظلية الذهنية لزم ان لا يكون النفس
عالمة بصفاتها وان اردت الحقيقة العينية لزم ان لا يعلم احد شيئا بصورة الظلية الذهنية وان

[illegible]

يكون

يكون الجمادات عالمة بصفاتها وان اردت ما هو اعم لزم الثاني من بيان اللازم على الثاني وهو ان
يكون الجمادات عالمة بصفاتها وذلك كما انه لم يحصل فالحاصل غير التحصيل فانه متباين وبون بين
بين التعقل والاتصاف وان استلزام الحلول للاتصاف في صورة لا يستلزم ان يكون الحلول
شرطا في التعقل ولا يصلح سند المنع كون الحصول فيه يكون نفس الحلول ثم ان العالمية معتبرة في
الفاعل التام المستقل اذا كان قابلا للتعقل فاوجد ما حصل له عقله لما مر من ان العلم بالعلة
التامة يستلزم العلم بالمعلول وفاعل السواد اذا لم يكن قابلا للتسود لم يتصف به وان لم يعتبر
القابلية لزم ما اشير اليه من علم الجمادات بصفاتها وان اعتبرتها لم يلزم ان يكون فاعل السواد
متصفا بالسواد واما السادس فهو شبهة مبنية على الاشتباه من وجوه الاعتبار فان التعدد
بالاعتبار بوجهين الاول ان يكون الاختلاف والتغاير في نفس الاعتبار لا في جهات المعتبرة و
حيثياته فيعتبر معنى واحد بعينه مرتين كان يقال زيد زيد الثاني ان يكون التغاير في الاعتبار لا
الاعتبار المعتبر بوجهين وجهتين كان يقال الكاتب شاعر فاعتبر شخص واحد بعينه ملحوظا مرة
باعتبار انه كاتب من حيث انه كاتب واخرى باعتبار انه شاعر من حيث انه شاعر وهما معنيان متغايران
في شخص واحد بعينه بخلاف الاول اذ الاعتبار اذ ليس هناك معنيان والاعتبارات الثلث التي
اعتبروها في المعلول الاول بالوجه الثاني في الذات وعقله لذاته على الحقيقة بالوجه الاول فانه يدعي
ان عقله لذاته ليس الا نفس ذاته بوجه ما وليس الاختلاف الا في اللفظ والعبارة لا في المعنى ولهذا
لم يعتبر في اعتبار الاول التغاير الاول جهة الصدور ولم يعتبر في الصادر الاول عقله لذاته فقط جهة
صدور بل عقله الاول وعقله لذاته من جهة امكانه ولما ادعى المحقق ان عقل الاول لذاته ليس معنى
غير ذاته والتغاير في اللفظ لا غير كان الاعتبار المعتبر فيه اما بالوجه الاول فلم يختلف المعلول
على ما ادعى ولم يرد نقض باعتبارات الصادر الاول من جهات الصدور وحكمه بالتحكم في الايراد وحكم
ونقضه منقوض وفي نفس اعتبار النقض مكابرة والفطرة شاهدة بما حكم به المحقق على ما في المحاكمات و
اما السابع فجوابه ما تقدم وهو ان اتحاد الفاعل الاول للصادر الاول بصورته وصدوره منه

انما هو نفس تعقله اياه واما علاوته فلعدم درايته كلام الاعلام فانه لم يلزم مما اورده ان
لا يكون الجزئيات المادية معلومة بل غاية ما لزم لو لزم ان لا يكون معلومة بوجه حسية والمحقق
حقق في شرحه وتعليقاته ان جميع الجزئيات مادية وغير مادية معلومة للمبادي العالية بوجه عقلي
غير حسي واختلاف وجه العلم لا يستلزم اختلاف المعلوم وانه ليس بشي مجهولا الا ترى انه باختلاف
الملاحظ بالبصر والمرآة لا يختلف المعلوم بما هو معلوم وانما يختلف وجه العلم وجهة الملاحظة
فتبصر وهذا الذي حرره المحقق هو بعينه ما قرره الحكماء المتأخرين منهم والقدماء ولم يلزم ارتسام
صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة ومقتضى اصول الفلاسفة ان المجرد لا يدرك الجزئيات
المادية بالوجوه الجزئية الحسية الا بآلة جسمية لا انه لا يدركها مطلقا بشي من الوجوه الا بآلة
جسمية ثم الذي افاده بقوله وليست لي مادة طالا يتكلف في ذيل علاوته بشبهة هي انه اذا
كان وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب ليس امرا صادرا عنه
بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار فلا يكون صدوره بالاختيار
والا لزم الدور والتسلسل فاذن لا يكون صدور المعلول الاول باختيار بالمعنى الذي يثبتونه و
هو انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل كما انه لا يصدق وان شاء علم وان لم يشأ لم يعلم
وهو خلاف مذهبهم ونقض لما شنعوه عظيم بل محض الايجاب واقول ان هذه الشبهة منشاؤها
اشتباهات منها الاشتباه في المراد من الارادة والاختيار فانها على ما اختاره الحكماء وارادوا
هي العناية وهي مع الفعل عندهم لا قبله وما ارادة المتكلم فعلى راي الفلاسفة
ليس كل فعل صادر عن كل من المبادي العالية باختيار مسبوق بعلم وقدرة وارادة بل قد يصدر
من شيء منها فعل بعناية يستتبع مع الصدور من غير كره ورضى والاختيار المسبوق الذي اختاره
المتكلمون ليس باجبارهم وهم غير راضين به ثم انه لم يقل احد بان وجود المعلول الاول
نفس تعقل الواجب الاول بل الذي يلوح اليه كلام المحقق ان صدوره نفس تعقله وكم منها فبطل
ما فرعه على هذا بوجه آخر ثم انه ان اراد بقوله فلا يكون صدوره بالاختيار انه يلزم ان لا يكون

صدوره

صدورها بالاختيار باختيار الحكماء معنى الاختيار فالملازمة غير مسلمة وان اراد الاختيار على
ما اختاره الظاهرون من المتكلمين فبطلان اللازم على زعم الفلاسفة ممنوع وهو النزاع وخلاف
بين الفريقين مشهور ثم الايراد الذي اورده بعد هذا الاخص يكون على هذا الوجه الذي
ذكره المحقق ولا يكون افعاله اختيارية بل يرد على ادلته عليه ولا يرد على جواب المتكلمين الايراد
الذي اورده واعليه الا انه لكونه خارجا عن مقصد بياننا هذا لا نشتغل برده ثم ان شيئا من
وجوهك التقسيم لا يفيد دعواك لا القاطعة ولا الخطابية فانه يحتمل ان يكون جدليا لالزام بعض الاعلام
واهل الكلام القائلين بان العلم اضافة فانه على هذا قد يستنكر وقد يستبعد ان يكون
الاول في الازل عالما بالكل من غير اضافة والعلم اضافة فالمحقق اراد ان يبين ان ذلك
لا يفيد لان الاضافة بين الاول وصور الكائنات ثابتة ازلية على زعم الحكماء فعلى تقدير كون
العلم اضافة او مستلزمة لها لا يرد ايراد على الحكماء على ان المحقق يريد تصوير صدور تعدد
بها علم الباري تعالى بالاشياء كلها وجه لا يخالف اصول اصلها الحكماء وتصوير ذلك باصوره
وهذا من دأب الحكماء ولهم في سائر العلوم نظائر شتى كما لا يخفى على من علم من علم الهيئة شيئا يسيرا
فما اتوا به في حل الاشكالات بل لا يفيد تلك المشاغبات ولا ينفع الى ما سرده من الخاصمات
ثم ان الاختيار على ما اختاره الفلاسفة انما هو الارادة وصفاته عين ذاته تعالى عندهم فلم يكن
فيها كثرة ولا تمايز بعضها عن بعض والمحقق في صدد تقرير رأي الفلاسفة فانه شارح لا جارح
على ما اشار اليه في صدر الكتاب ثم الانصاف ان الذي قرره المحقق الطوسي ليس في مذهب
المشائين والذي يظهر من عباراتهم واشاراتهم ان علمه تعالى بمعلولاته منطو في علمه بذاته
ولم يرد في كلامهم ولم يؤذ منهم وجه ذلك والمحقق قدس سره وجهه بوجه لطيف دقيق لعله تفرد
به ولا يرى في كلام غيره فتأمل ولما كان الواجب تعالى مقتضيا لجميع الممكنات بخصوصياتها
على ما هي عليها في نفس الامر فانه يقتضي امرا مخصوصا ومعه امور مخصوصة ومعها امور مخصوصة
اخرى وهلم جرا وكان المقتضي لتلك الخصوصات عينه فان المقتضي البحت للاشئ كان الوجه

البحت والنص البحت وكان لما بنفسه تعقله علما حضوريا كان لا محالة عالما بالمقتضي لجميع تلك
الخصوصيات وذلك مستلزم للعلم بالخصوصيات نفسه قال المعلم الثاني في الفصوص واجب
الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث هو ظاهر ينال الكل من ذاته
فعلمه بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فتكثر علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد
الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة اراد بالظاهر المجرد عن المادة ولواحقها كما مر وحاصل
كلامه ان واجب الوجود لما كان مبدأ كل موجود وهو مجرد ينال الكل بنفسها وادراكها
من ذاته فلا كثرة في ذاته وذلك مجمل ما فصلناه واما ان علمه بالكل بعد العلم بذاته فلانه يعلم
بذاته على الوجه المذكور مستتبع له ووصف علمه بالكثرة لان ما علمه امور كثيرة واذا اخذ العلم
مع الاضافة اليها يصير بهذا الوجه كثيرا ضرورة ان العلم بهذا غير العلم بذاك كما يفصح عنه
قوله فتكثر علمه بالكل واذا اعتبر نفس علمه مع قطع النظر عما علم به كان امرا واحدا حقيقيا
هو نفس ذاته هذا تمام كلام الاستاد وتحقيقه بعبارته واما ما شئت المأثور مقالته تبذكره
لتبصره تتبصر بها البصير المتبصر المتعلم العلم ويزيل الجهل اعلم ان العلم بما يعلم ويستفاد مما
افاده الاستاد احد الامرين الاول ما يتعين به او بوجه لا يشاركه غيره بوجه فيصير ذلك الامر
معلوما متصورا به الثاني مهية المعلوم وحيث كان المبدأ الاول معينا للمعلولات بتوسط
او بغير توسط وبه ومنه يتعين الكل كان معلولاته معلوماته فلا يشذ عن علمه مثقال ذرة و
كان الكل معلوما له من ذاته بذاته قبل وجود كل منها فوجد الكل بعلم سابق وهو عالم بالكل
بالعلم الاول والعلم الثاني ومهية المعلوم تحصل لما يعرضها البعض قواه وحيث كان الوجود
زائدا على المهية ولم يكن الوجود مأخوذا فيها وان لم تخل عن وجود تطابق لازمها وعرض
احد الوجودين لعلة الذهني والخارجي بحسب عروض كل وجود يعرضها ولوازمها ولوازم
وهو هي في حد ذاتها لا يلزمها شيء من عوارض شيء من الوجودين وحيث كل منها مقولة باعتبار كان م
وجود كلي لم يكن المهية في حد ذاتها بدون اعتبار الوجود وان لم تخل عنه تحت شيء من المقولات

وذلك

وذلك ان المقولة الجوهر وهو الموجود لا في موضوع او ماهية اذا وجدت في الخارج كانت
لا في موضوع فالوجود معتبر فيها والعرض وكل مقولة عرضية اخذ فيها ومعها الوجود وان
لم يكن اعتباره بجزء الماهية على ما ظهر من حدود المقولات فالماهية بدون اعتبار الوجود لم
يكن تحت شيء من المقولات ولا يلزم ان يكون كل شيء بشيء من المقولات بكل وجه واعتبار
وبهذا الذي اوضحنا يتضح ويظهر رد كل ما اورده المحاول الحلل على الاستاد منها ما اورده
ويتخير انه يلزم عدم تباين المقولات فان الماهية الواحدة التي تحصل تارة في الذهن واخرى
في الخارج في حد ذاتها ليست بشيء من المقولات بل باعتبار وجودها في الذهن تحت مقولة
كالكيف وباعتبار وجودها في الخارج تحت اخرى كالكم او الجوهر وبطلان ذلك [illegible] ولا يلزم
عدم تباين المقولات والمعلوم انما هو نفس الوجود لا باعتبار وجود بل في وجود وحيث كانت
العوارض الخارجة معلومة معها علمت بما هي عليها في الخارج ولما كان ما اشرت اليه كافيا
للفطن اللبيب في رد سائر الايرادات الباردة الكثيفة هذا ومن اراد الاستقصاء
فليرجع الى حواشينا على الشرح الجديد للتجريد ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول افاد المعلم
ابادة ايضاح ما اشار اليه انه قيل كيف يتصور ان يكون امر واحد جميع الاشياء لا كثرة فيه اصلا
على الجميع الاشياء واي علاقة وارتباط بينه وبينها مقتضية لذلك واجيب بانه لما كانت
الاشياء صادرة من ذلك الامر الواحد وهو مبدأ تفصيلها لكان محيطا بها احاطة مثل
احاطة النوى على الشجرة فبهذه العلاقة يكون ذلك الامر جميعها مجملا عالما بها واقول فيه نظر
اذ لا احاطة للنواة على الشجرة وليس النواة جميع الشجر مجملا فان ذلك تخيل خال عن التحصيل
بل الشجر يحصل منها ومن امور اخرى فالاولى ان نقول في الجواب كان بالصورة المحصلة لشيء
يتميز ذلك الشيء انما تمييز الصورة لذي الصورة فبواسطة انطباقها عليه واشتمالها له كمفهوم
الكاتب العام بالذهن فانه وان لم يكن من كتبت هناك الا انه يتحد مع كتبت اذا وجد في الخارج
ومشعور به في الذهن واما تمييز المقتضي للمقتضى فبعين ذاته وصفاته تعينا يميز بها الشيء

به المقتضي علما سواه ويترجح وجوده على وجود غيره وكما ان الصورة التي بها الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به كذلك المقتضي الذي تميز به الشيء اذا حصل عند المدرك كان علما به ولما كان المقتضي لجميع العالم علما ما هو عليه في نفس الامر ارادة واحد الاكثرة فيه وتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما سواها فلا استبعاد في ان يكون ذلك الواحد اذا حصل عند المدرك علما بكل واحد منها وفيح يكون جميع الاشياء في الشهود العلمي الذي بمنزلة الوجود الذهني ارادة واحدة والى هذا اشار بقوله فهو الكل في وحدة هذا تمام ما افاده شرحا تفصيلا له باجمال واورد عليه بعض القاصرين انه لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا يكون حضوره حضوره وما لم يحضر الشيء عند المدرك لا يكون مشعورا به بمجرد كونه مبدأ انشائه وعلى فرض حضوره يجري الترديد المذكور سابقا من ان حضوره اما ذات العالم او في غيره وكلاهما يستلزم المحذور على ان قياس العلة على الصورة وازالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعد جدا اقول انه بكلا شأنه وعلو كعبه ومكانه لم يفهم ما افاده الاستاد فاراد ايراد الايراد والنظر في المثل ما علا اذ لم يفهم المتوهم الذي اورده مردود بوجوه منها ان اللازم من المباينة ان لا يكون حضوره حضوره بذاته لا بعلته ولا يخفى ان من هذا الحضور يلزم الشعور فلا تم قوله لا يكون مشعورا به ولا تم ان العلم بالشيء يستلزم حضور ذاته بالملازم ان لا يكون ما ينكشف به المعلوم غائبا عن العالم وما ينكشف به المعلوم اما ذاته او صورته او شبحه ومثاله او ما يميزه وبعينه ولو لزم في العلم بالشيء حضور ذاته لم تكن النفس عالمة بذاتها اذ الشيء لا يكون حاضرا عند نفسه ولم يكن احد عالما بالامور البعيدة عنه الغير الحاضرة ولم يتصور تصور اجتماع النقيضين والنقيضان المجتمعان وغيره من الممتنعات ليحكم عليها بالامتناع ولم يحقق قضية حقيقية ثم اجرا التردد والترديد بعد التحقق والتحقيق عن مفسد اذ بعد ما حقق ان العلة التامة الواحدة بنفسها علم يكشف به المعلوم نحاد ان الذي به علم المعلول هو نفس العلة الغير الغائبة عن نفسها فعلم العلة بذاتها هو بعينه علمها بالمعلول لما من ذاته التي هي مبدأ الانكشاف وما به الانكشاف فلا يلزم

ان لا يكون

ان يكون مساويا للمهية المنكشفة ومنها ان استلزام الحضور المحذور المذكور مع فاعناه وطلبه
من المعاعر لازم واللازم غير مطابق فان قلت الحضور العلمي مستلزم لحصول الحقيقة والمهية فان
العلم على امر هو حقيقة المعلوم ومهيته فيعود السوال ويتم الاشكال قلت يستفاد مما حققه في المطلب
السابع ان هذا العلم الانفعالي دون الفعلي لكن حق القول منا ان العلم اما اجمالي او تفصيلي
والتعريف بالصورة بمعنى الحقيقة حقيقة للثاني دون الاول ولعل فيما اعتبره في اصل العبارة
من الاضافة دلالة على هذا او هي قرينة جلية حيث يستفاد منها اختصاص فان اصل العبارة في التعريف
ان العلم بالشي هو تمثل صورته عند ما يدركه الا انه عبر عنه بالمشهور بعبارة اخرى هي الصورة
الحاصلة عند العقل ولا يخفى ما في المشهور من النقص والقصور حيث لم تعتبر الاضافة وخص المدرك
بالعقل فيخرج عنه بظاهره علم الحيوان غير الانسان اللهم الا ان يخصص التعريف او يعمم العقل
او يأول الحصول الى ما يشتمل ذلك الحصول على ان حصول المهية والحقيقة على ما حققه الاستاد قدس سره
وسيحقق فيما حققه يحقق جواب وتور ما يندفع به السوال وتضمحل الاشكال بخلاف ما قال
هذا القائل المورد المستدرك حيث يصر على ما يصر من ان الصورة العلمية والعين الخارجي فردان
لنوع واحد وربما يصح انما يتشخص واحد فعلى هذا ما نقول في العلم الاجمالي الذي اعتبره فان اخذ
ما قررناه ولتثبت به لم يرد ايراده اصلا والا لكان الايراد اشد على الاستاد ومنها علمه ه
ان توجيه الذي يستخرج وجه والارضي ولا رعي فيه ما يستنع رعايته وهو مردود بوجوه لا تخفى
منها ما قرره المحقق من ان المعلومات متعينة في العلم حاضرة حضورا علميا ولا يستلزم ذلك
حضور صور متكثرة بل صورة على ما صوره ثم هذا المورد اورد ما يرد عليه كل ما اورده على الاستاد
بايرادات فعال اقول والذي يشهد ان يكون مذهب الحكماء هو ان ذاته تعالى عين العلم التام
بذاته وعلم بمعلولاته اجمالا كما حقق المحقق العلوي المدرس نقل كلامه من قال ان الصورة المحسوسة لو
قامت بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فهذا العلم التام بذاته هو علم بذاته باعتبار وعلم فهذا ه
اجمالي بمعلولاته باعتبار آخر والحيثية الاولى علة للحيثية الثانية فعلمه بذاته من حيث انه علم بذاته

علة للعلم بغيره وكان العلم الاجمالي فينا مبدأ للعلم التفصيلي كذلك في كون العلم الاجمالي الالهي
خلافا للصور التفصيلية في الخارج وفي المدارك العقلانية والانسانية وغيرها فالمعلومات كلها
حاضرة لديه من غير ان يكون لها كثرة بحسب ذلك الحضور فان الصورة العقلية في العلم الاجمالي واحدة
مع كثرة المعلومات [illegible] ما تقرر في موضعه فهذا الوجود العلمي الاجمالي هو بعينه الوجود الذي
ذكرنا انه مبدأ اشتقاق الموجود وينسب اليه جميع الموجودات كما سبق وليس هناك وجود عارض
بل وجود غيره عبارة عن انتسابه اليه وكما ان الوجود القائم بنفسه كما سبق تفصيله وكان وجودا قائما
بنفسه فهو علم قائم بذاته ولما كان علمه مبدأ للممكنات ومخصصا لوجوداتها كان بهذا الاعتبار
قدرة وارادة اقول لعمري ان وجهك هذا اقبح من وجه يتوجه عليه ما اوردته على الاستاذ و
الايرادات اولا ان اردت ان علمه تعالى بمعلولاته فعلي مقدم عليها وان معلولاته معلومة له قبل وجودها
وان اردت انه ليس له علم بها قبل وجودها فهو رجوع الى بعض المذاهب السابقة الباطلة التي
اعترفت بفساده ثم ليس لما اشار اليه من الاجمال حاصل وفيه اهمال فان الذي سماه اجمالا
ان كان فعليا معلولاته معلومات قبل وجودها لزم ما لزم والا فلزم ما لزم اولا ثم ان الذي صدره
بالقول مما اخذه من كلام غيره ومسخه وما فهمه على وجهه ثم ان الذي سرده بقوله فان الصورة العقلية
في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة المعلومات يرد عليه ما اورده على الاستاذ بقوله لما كانت العلة
مباينة للمعلول متغايرة له في الوجود لا يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشيء [illegible] وقوله على ما تقرر
في موضعه من قبيل التسترات التي يتشبث بها في المغالطات فان الصورة الواحدة قد يراد
بها صورة كثرة عرضت لها وحدة فلوحظت معها معا دفعة بالتفات واحد فان اريد
بان العلم الاجمالي صورة واحدة انه صورة واحدة بالوجه الاول فلا نم انه علم لمعلومات كثيرة
وما تقرر في موضعه هذا وان اريد به انه صورة واحدة بالوجه الثاني فهب انه كذلك لكن المطلوب
منه لازم واللازم غير مطلوب وما تقرر في موضعه افلا ينفعه ولا يجديه ثم الذي اوهمه او توهم
انه وجود للكل وهو علم فيكون علما بالكل سفسطة بل توسط للخفي ما فيها من وجوه الفساد و

الافساد

والافساد فيما عاقل فضلا عن فاضل وما سرده في قوله فالوجود العلم الاجمالي هو بعينه الذي ذكرنا
انه مبدا اشتقاق الموجود وما ينسب اليه جميع الموجودات الى مضحكة ولعل التوجه فيما توهمه من ان
الشبهة تندفع بهذا انه لانه غير متحصل في محصل لا تحصل لجهل فلا يورد عليه ايراد فيما ذكره فيها
تبصرة ان الاستاد قدس سره افاد ان العلم بالشيء هو ما يعين ذلك الشيء وتشخصه ولا يلزم ان
يعد المعلوم بنفسها او ما يليها والعلة بنفسها بعين المعلول فيكون علما به وراى انه بهذا
يحل اشكالات شتى يستصعبونها وما يؤيده ما افاده ان الرئيس اشار في الاشارات الى
ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل وقال الامام ان لهم قاعدتين متنافيتين احديهما ان لافعال
الطبايع غايات قالوا اذا تحركت فالعلة الغائية لحركتها كونها في الحيز الطبيعي وثانيتهما ان الغاية
علة لفاعلية الفاعل وذلك ان المبادي مهية غاية فعل الطبيعة لا يجوز ان يكون موجودة في الذهن اذ لا شعور
للطبايع وكذلك في الخارج قبل وجود المعلول فيقتضي ان يكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم
وقال المحقق الطوسي في جوابه ان الطبيعة ما لم يقتض لذاته شيئا لا يحرك الجسم لحصول ذلك
الشيء فيكون ذلك الشيء متقضى لها شعورها قبل وجوده بالفعل وشرح صاحب المحاكمات في
فقال الجواب الزام ان للطبايع شعورا غاية ما في الباب ان شعورها ضعيف فيهم ان ثبت
في ان جميع اجسام البسيطة والمركبة حتى ذكرانه شوهد ان اناث النخل تحرك الى جانب الذكور
فيما يا كدوا اعترض عليه بان صاحب الشفاء انكره ومنع شعور الصور العنصرية وقال انه سفسطة
كلام الصوفية الا ان يأول وقال لعل الفاعل يلزمه غاية وقال ذلك المحقق في التجريد واثبتوا للطبيعيات
غايات وكذا للاتفاقيات والمذكور المسطور في الشروح ان الحكماء قد يطلقون الغاية على
ما يتادى اليه الفعل وان لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختارا الفعل يفعل لاجله
وهو اعم من العلة الغائية وبهذا الاعتبار اثبتوا للطبيعيات غايات في تمام كلام الاعلام ولعله
بالتمام غير تام وما في الشروح مجروح والاطلاق الذي يثبتونه مدفوع بل الظاهر احكام الحكماء
ان الكل فعل اختياري او طبيعي علة غائية وجعلوها كالعلة الفاعلة عامة وما ارادوا بالعام الا العلة

الغاية والقصد والاثبات هذا ولو كان المراد ما ذكر في الشروح لم يحتج الى النظر والاستدلال فانه
ظ ان كل فعل يتادى الى شيء ودعوى ان بعض ما يتادى اليه الفعل هو الذي اذا كان للفاعل شعور
لقصده يحصل من غير تحصيل وبهذا الوجه لا يظهر للاتفاقيات غاية على ما خيلوه وكل الاغاية والاثبات
الغاية للافعال الطبيعية فهذه الاغاية ممنوعة والذي ورده المحقق هو الموافق لاحكام الحكماء و
ظاهر كلامه في التجريد يعضده اذ هذا هو المطابق الموافق من غير تحمل تحمل مجاز وجواز عن ظواهر
اقوال الحكماء والافعال الاتفاقية منتهية اما الى الطبيعيات او الى الاراديات ولها غايات
فلها غايات واما الذي انكره ابا لكا صاحب الشفا فلعله لم يشعر ما في فان الذي يستفاد
مما افاد ان الافعال التي للطبائع ليست بشعور بارادة بل بشعور بطبع من غير ارادة وتوضيح
هذا ما ادى في ان المشعور به قد يريده الشاعر ويقصد بارادة تحصيله وقد يقتضي طبعه
حصوله والافعال الصادرة عن الطبائع من هذا القبيل فلكل فعل طبيعي او ارادي او اتفاقي
علة غائية كما ان له علة فاعلة والعلتان عامتان لجميع الممكنات الصادرة عن عللها بخلاف
المادية والصورية المختصتان ببعضها هذا مقتضى راى الحكماء كما لا يخفى على من عرف مدارك هؤلاء
العظماء واما الذي شبهه بكلام الصوفية فهو الشعور المستتبع للارادة والتاويل الذي
اشار اليه المعترض لعله ليس من كلام الرئيس والعادة التي الزم والتزم لو فهمنا ان كانت هي
العلة الغائية لعاد الايراد وان كان بمعنى اعم على ما في الشروح لورد عليه ما اورده عليه
ثم ان الضعف الذي اشار اليه صاحب المحاكمات ضعيف لا دليل عليه فظهر ان راى الحكماء
ان العلة المقتضية لشيء شاعرة به وليس هذا الشعور بصورة ينطبع فيه بل هو نفس الاقتضاء
فهذا الاقتضاء نفسه علم بالمقتضى وتمامه في الى الافادة الاستاد قدس سره ظ لا يخفى هذا و
يعود الى ما افاده الجليل بحاله فنقول انه لما اتفق عما به اخذه من غير احتياج الى عادته فاده
ايراد على ما افاده الاستاد سابقا فقال وما قيل من توجيه كون صفاته بعين ذاته من
ان صفاته بمعنى لمخارج المحمول مدفوع بان صحة هذا الحمل مشترك بين الواجب وغيره واقول يعني

كلام

كلام الاستاد ومحصل افاده ان الواجب له هذه الصفات لا غيره وغيره له غيرها من غير المحمولات
وان كان له هذه فاين الاشتراك ولو كان فكيف يندفع به ما افاده بل لعله تقرير لما قرره و
هل هذا الا كالحق ما قيل ان المنسوب الوجود الى الله تعالى انه موجود وعلى نوع ما انه غيره موجود او بعد
المجموع نقول لنا متن الشرح وشرح المتن ونقول ان المشائين خلافا للاشراقيين
غير اخيهم قرروا انه تعالى يعلم ويفعل ويوجد وعلمه فعلي متقدم على كل معلول لا انه لم يردوا
لم يرد دليل لهم معتد به او لهذا ترى اختلاف العلماء حتى ان المحقق الطوسي لتقرير ما انهم قرروا
ما تقرر خلاف هذا او ما تخيل لي انه تمام الاستدلال على دعوى هولاء الحكماء بما لهم من الاصول
فاقول العلم بكل شيء اما انفعالا متاخر عنه ذاتا صورة او محاكاة او ذاتا والعلم بالعلة
التامة علة للعلم بالمعلول فعلم الواجب بذاته تعالى علة تامة لعلمه بما هو علة تامة له فلو لم يكن
علمه تعالى بمعلوله هذا فعليا قبله لم يكن علمه تعالى علة تامة لعلمه به واما الطريقة التي سلكها المتكلمون
في اثبات علمه تعالى فيفيد فعلية علمه لا كل علم فاعلم ذلك ثم من الفن والفن ما قررته بما تقدم ثبت
لديه وتبين بين يديه انه تعالى يعلم من ذاته جميع معلولاته فانه لوجوده عالما بذاته ولانه علة
تامة لنفس معلولاته فعلمه قبل وجوده علما فعليا من ذاته اذ ليس قبل جميع الممكنات وجود
لغيره ثم من علمه بذاته ومعلوله الاقرب يلزم علمه بسائر معلولاته لما تقدم وبمثله يلزم
ان يكون علمه بهذه كلها من ذاته فان قلت لمعارض ان يعارض فيستدل على خلاف المدعى
بانه لو كان الواجب عالما بالممكنات من نفس الذات لزم ان يكون فيه مهيات تلك الممكنات
وحقائق تلك المعلولات ولزم من ذلك محالات قلت اللزوم الاول اولا والثاني ثانيا
ممنوع اما الاول فلان علمه فعلي فلا يلزم ان يكون فيه مهية المعلوم على ما سطره المصنف
قدس سره في المطلب السابع واما ثانيا فلان علمه تعالى بمعلولاته من ذاته اجمالي فلا يلزم المساواة
للمعلوم مهيته ولا حقيقته على ما حققته في غير العلم الانفعالي التفصيلي لم لا يجوز ان يتحقق او
يكون حصول العالم مستلزما للشعور بالمعلوم على ما هو عليه في الوجود والاوان العيني وسببه

ذلك مانه في العلم التفصيلي قد يخالف الصوره ذا الصوره في كثير من اللوازم وذلك ظاهر في السند من
غير بعيد فلا استبعاد في قول المصنف ولا استبعاد ولا يرد عليه ما يظهر من ظاهر النظر من
انه كيف يخفى مع احتمال غرض المصنف تشبيه او تمثيل بمثال لا يمثل فهي كما توهم على ان في
مثل هذا المراد ويكفي ذلك الاحتمال وعدم استبعاد واما الثاني فلما سبق في الرسالة وفي الشرح
باشاره فلنوضح ما افاده الاستاد بوجه مشير الى وجه بوجه به وجه يجد الكلام في المرام والتحقيق
الذي يعتده النظر الدقيق في الرساله الملحقه باشاره قائلا ان حقيقة العلم عنده هي
الامر الذي يكون الشعور به شعورا بالمعلوم على ما هو عليه في الوجود الآخر العيني ولا يلزم
ان لا يكون مشعورا به على ما هو عليه في الوجود العيني ولا يلزم ان يكون ذا الامر حقيقة المعلوم
ولا ماهيته بوجه الا انه في العلم الانفعالي يكون ماهية المعلوم بوجه على ما قرره في حواشيه على
التجريد وجعل وجها لتوجيه من قال بحصول الماهية في الذهن ولم يدع انه كلي بالعلم هو الذي
يكون الشعور به بعينه شعور الغير وهو المعلوم على ما هو عليه في الوجود الآخر وذلك عام
شامل لاقسام من الماهية والحقيقة كما في الحضوري والحصولي والامر المعين ماهيته كما تقدم
او لم يكن كما في العقل في صوره ثم انه تعالى معين لكل معلول فهو من حيث انه معين له عالم به و
علم هو عين ذاته فيعلم الكل من حيث انه معين له فالصفات محمول بها يصير معلوله معلوم كل
لكل فلعلك تريب بالتنبيه الذي في آخر الفصل الثالث ان ما آن من الصفات محمولات فله
علم محمولي يعلم به معلول معلوم واعتبار الاجمال يكشف قناع الاجمال عن حال هذا الى ان على
ان كثره المحمولات لا يوثر كثره في الذات ولا يلزم منه لا بأس بنشر المصنف قدس سره فقط على
لوجه آخر وجهه فهذا وجه وللحق وجوه ينبط الهام من له نظر وبها يكشف سر خفاء اسرار
شنيع ستر ما على الاغيار والاسرار بها اولى عن الاعلان والاظهار وعند النظر الى وجه و
كشف نعتري دهشته ما دخشته في كشفه لجلا والخفا بل لا اسرار والاظهار من بجاده سودا
زده سر كردانم كه ما چاف خداوند سخن چون رانم من و توحيد تو هيهات ولم ميلرزد

ای

این بس که حدیثت بزبان میرانم بل نقول انا اشرت بل هدیت لنا روضة رضیة فیها شجرة طیبة
بهیة اصلها ثابت وفرعها فی السماء بل اصلها فی السماء ثابت وفرعها علی الماء الاعلی العلی
لها وعلیها وبها ثمرات متنزهة لهوة فی جیات بنعم لذات لذات لها صفات لا تنالها احشاها
الا بریاضة بعد حرارة شوقه سلفه محققة فمن اراد ان یصل ویصح وانضج بها وبها ما لی مشتهاها
واما النفس الفج فلا تنال الا المثال ولا یکشفه المقال عن الخیال درنیابد حال پخته هیچ خام
پس سخن کوتاه باید والسلام ثم اقول یتصور تصور کونه تعالی بذاته عالما بالکل باربع صورا
ولها ان یکون للمعلومات الممکنة عند الواجب صور هی عوارض تخللته فلا یلزم ما الزموه علی
ذا قول الحکماء وبهذا اشیح کلام الشفاء والاشارات وافادات الحکیم الفارابی
وثانیها ان یکون ذاته بذاته علما ومعلوما بالذات لکل الممکنات او لکل منها وثالثها
ان یصیر ذاته تعالی عین العلم بکل واحد من معلولاته واحدا بالترتیب او معا ورابعها ان یکون واحدا
صور المعلومات عنده وبه متعینة ولا یخفی انه یمکن حمل کلام المتن علی هذه الوجوه کلها کل بوجه
بل وجوه لکل وجه بوجه وجه لکنه غیر خال عن خلل بوجه الرابع فی ان العلم بکیفیة
علمه تعالی بالامور المتغیرة المتزایلة وخلاصة ما قرره قدس سره فی هذا المطلب ان العلم انما یتغیر
بتغیر المعلوم اذا کان زمانیا او انفعالیا حادثا منه واما اذا لم یکن کذلک فذلک غیر لازم و
العلم الازلی الذی له تعالی اذ لا ابدا منزه عنه اذ لیس عند ربک صباح ولا مساء ثم لنظم الکلام
وحسن النظام والانتظام اوردها او ورد صورة السوال والجواب فافاد قائلا فان قلت
لو کان العلم بالعالم الموجود وهو ما سوی الله تعالی من الموجودات وفیه ما یتغیر نفس ذات الواجب
ای غیر زائد علیه علی اثر ما الیه فاذا تغیر العالم بتغیر شیء ما فیه من حال الی حال فلا یخلو اما ان
یتغیر علمه بالحال السابق او لم یتغیر فان لم یتغیر لم یکن مطابقا للواقع وان تغیر لزم تغیر ذاته
لعدم زیادة صفاته قلت نختار انه لم یتغیر علمه بالحال السابق ولا نم انه لو لم یتغیر لم یکن مطابقا
للواقع فانه یعلم الحال السابق من حیث انه فی زمانه وهو فی ذلک الزمان لم یتبدل الی حال

آخر مثلا يعلم من اقتضاء ذاته ازلا وابدا ان العالم وكل جزء منه في كل جزء من اجزاء الزمان في
كل ان من آناته باي صفة وحال من السبب المقتضي لتلك الاحوال فهذا العلم لا يتبدل بتبدل
العالم نعم اذا علم احوال العالم من حيث حصولها فيه يختلف العلم باختلافها والى هذا اشار
المعلم الثالث في الفصوص بقوله كل كلا وجزئيا على ظاهره الاول لكن لا ينظر لشيء منها في
ذو انها داخلة في الزمان والآن بل عن ذاته والترتيب عند سنخها فنظره بها فان
علم لكل واحد واحد من معلولاته نفس ذاته ويلزم من ذلك ان يعلم كل واحد واحد من
الموجودات الخارجية والذهنية كليا كان او جزئيا مع جميع ما هو عليه من الصفات والاحوال
والاوقات الواقعة التي هو فيها علما ازليا ابديا غير متغير لان جميع هذه الامور معلولة
لذاته البريء عن التغير وحاصل السؤال ان بعض معلوماته متغير قطعا فالعلم بذلك المعلوم المتغير
ان كان متغيرا بحسب تغيره ليطابقه دائما لزم التغير في الذات لما تقرر من عدم زيادة
صفاته وان لم يتغير لم يكن مطابقا دائما فانقلب علمه جهلا حينا ولا يخفى وجوه الجواب عن هذا
السؤال الا ان هذا السؤال الان الاستاد قدس سره افاد وجها مستفادا من كلام بعض
الحكماء الكرام ومحصله منع كلية الملازمة والتفصيل ان صدقها في المعلوم الزمانية الحادثة
زمانا وكذبها وعدم اللزوم في العلوم الغير الزمانية وعلمه الازلي غير زماني فلم يلزم من تغير
المعلوم تغير علمه الازلي وتوضيح الكلام في المرام ان السائل ان اراد بعلمه الذي بحسبه
متغير الا انه بتغيره تغير المعلوم العلم الازلي فاللزوم ثم فان هذا العلم غير زماني وليس في
الازل مستقبل ولا ماض ولا حال حاضر بعيب وان اراد علمه مطلقا باضافات وتعلقات
فلو سلم ان تغير المعلول يستلزم تغيره فلا نسلم ان تغيره مستلزم لتغير في الذات والصفات
وانما هو تغير في الحقيقيات ثم الذي ينبغي ان يتنبه له ولا تغفل عنه انه يمكن تقرير
السؤال بوجهين اولهما ان المعلوم الموجود في الخارج متغير حالاته وصفاته فلو لم يتغير العلم
به لزم الجهل وان تغير تغير العالم ذاتا كما تغير العالم اجزاء وصفاتا وثانيهما ان المعلوم مطلقا

موجودا او موهوما متغير فتغير العلم به يستلزم تغير العالم وعدم تغيره الجهل فالاستاد قدس سره
اشار الى الوجه الاول حيث اعتبر العالم واراد به ما سوى الله من الموجودات الخارجية
المشاهدة ولوح الى المتغيرات بادخال الها وصفاتها فاجاب بما قررنا وحصلناه
ولا يخفى على الاذكياء ان هذا الجواب لا يتاتى على تقرير السؤال بالوجه الثاني فانه يتخيل
للزمان الموهوم وآناته فللسائل ان يعود ويقول انه ان لم يعلم الزمان الحاضر لحضوره لزم
الجهل وكذا ان علم ولم يعلم الغيبة والمضي وان علم تغير علمه وبهذا الوجه الذي حررناه يظهر ضعف
قول من قال فان قيل اذا كان علمه تعالى عين ذاته وهو عالم بالمتغيرات فاذا تغير حال المعلوم
ولم يتغير علمه لزم الجهل لعدم مطابقة علمه تعالى للواقع وان تغير لزم منه تغير ذاته قلنا انه تعالى يعلم
المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير مع كونه مطابقا للواقع مثلا يعلم ان الحادث الفلاني يوجد
في الآن الفلاني او الزمان الفلاني ويعدم في الآن او الزمان الذي بعده وهكذا في سائر
الحوادث فانه يعلمها بعلم اجمالي هو عين ذاته على وجه لا يتطرق اليه تبدل كما في علمنا الاجمالي
بالحوادث بالامور المترتبة المتعاقبة وانما يلزم تغيره لو كان علمه بسبب حضوره في الآن
او الزمان مثل ان نعلم ان زيدا قائم الآن واذا قعد فلا بد ان نعلم انه قاعد الآن وكنت
جاهلا بحاله وكان استمرار علمك بقيامه جهلا واما اذا فرضنا ان نعلم ان زيدا في ذلك الآن او
ذلك البعض من الزمان يتصف بالقيام وفي ذلك البعض الآخر يتصف بالقعود ولم نعتبر الآن
والزمان بالحضور عندك بل الاسباب المقتضية له وهكذا جميع الاحوال فلا يلزم فيه تغير
في تبدل اصلا ويمكن التمثيل للتوضيح تارة بعلمنا باحوال الامور المترتبة المتعاقبة السابقة
فان ذلك العلم لا يتغير اصلا واخرى بما نفرض احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة
بسبب الاطلاع على الاسباب المؤدية اليها كالمنجم المطلع على الاوضاع المتعاقبة المترتبة
بحيث لم يكن في هذا العلم تغير اصلا وهذا مما لا شبهة فيه على ذي فطنة وقد اوضحناه في رسائلنا
وتعليقاتنا بما شئنا انتهى كلامه واقول ان جوابه هذا الذي اخذه من غيره وما فهمه على

وجه كالسوال وعلى ما قرره وحرره لا يدفع السوال ولا يرتفع الاشكال اذ بعد الاغراض
عما فيه والاغماض عن مفاسد سطاوه عانه ما لزم ما صوره في تصوره تصور تصوير بصوره
لا يتغير في تصور تصوره ولا يخفى على من له تصور انه لا يكفي هذا في رد الايراد وعلى الاجمال اكد
قرره حيث اراد المورد انه اذا كان عالما بجميع الاشياء على ما هي عليها لزم ان يعلم الحادث
في ان او زمان بانه حدث فيه والآن والزمان بانه حضر او لم يحضر بعد فان لم يعلم الحضور لزم
الجهل وان لم يعلم المعنى لزم ما لزم اولا وان تغير علمه فظ ان الجواب بانه يعلم الموجود في الآن
والحاصل في الزمان لا يحصل بدفع هذا السوال فان السائل سئل عن علمه بحضور الزمان لا عن
علمه بالحاضر في الزمان فتصوير عدم تغير تصور المالي لا بعينه ولا بنفسه ولا بعينه بل علمه
تصور صوره لا تتغير فيها التصور الاول وما تصوره وصوره ثم الجهر الذي ادعاه في قوله
انما لزم التغير لو كان علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان مطلع بل علمه بالحضور مستلزم
للتغير وان لم يعلم الحضور لزم الجهل لانه اذا تغير زمانه ولا تتغير فكيف يحضر الزمان عنده و بعيب
لانا نقول حضور الزمان وغيبته يتغير الزمان لا يتغير علمه الحق المحقق قدس سره في المطلب
السادس الجاسع كيفية علمه بالا يتناهى واورده هذا الله في صورة السوال والجواب
مرتبطا بما سبق فانه لا يذهب عليك ان في قول الفارابي المرتب الذي عدده شيخنا فيهما
بعض بها ده اشعار بتسليم احاطة بالا يتناهى وتحقيقه بوجه قال الامام هذا ما يفسد عليهم
بان اثبات الصانع والذي عول عليه ابو علي في كتاب الشفاء من ان المراتب هناك بالقوة
لا بالفعل غير نافع بل صار لهم اذ يلزمهم كون واجب الوجود بالقوة من بعض الوجوه هذا تمام
كلام الامام في هذا المقام ولا يخفى ما فيه وربما تقال ان هذا التسلسل من جانب المعلول وهو غير
ممتنع وفيه ما فيه وقدس سره حيث اراد ان يشير الى ما هو الصواب عنده من الجواب
قرر السوال اولا فقال فان قلت لا شك ان له تعالى معلولات مترتبة مبتدئة منه ذاهبة من جانب
الابد الى غير النهاية بهذه السلسلة وان لم يكن مجتمعة في الوجود لحدوث بعض احادها بعد انعدام بعض

بعض

بعض لكن علمه تع باجزاء سلسلة مترتبة موجودة معا لانه يعلمها ازلا وابدا فيلزم التسلسل على
ما اشار اليه المعلم الثاني بقوله فاله تبت الذي عند شيخنا فيها لغير نهاية والجواب المنع
المنع ان قوله لكن علمه تع باجزاء سلسلة موجودة مترتبة مم وانما اللازم تعلق علمه بالسلسلة
واحاطته بها لا اشتماله عليها فانه ع لامور منها ان تعدد اليه في المطلب الثالث المعلوم
لا يستلزم تعدد العلم لما مر غير مرة ومنها ان يكثر بالقوة على ما اشرنا اليه في المطلب
ولعل الشيخ فيما نقله الامام عنه اشار الى هذا الا انه ما فهمه او منها ما مر في المطلب الثالث
الا ان المص قدس سره سلم التسلسل مماشاة مع ظاهر عبارة الفصوص ثم وجهه بالشهود ثم
اشار الى نكتة في جواز هذا التسلسل بوجه فقال قلت هذا التسلسل ليس بمستنكر قال المعلم الثاني
في الفصوص امتنع ما لا نهاية له في كل شيء بل في الخلق وما له مكان وحيث في الامر فهناك كم
غير متناهي كم شئت اقول السر في جواز التسلسل هناك ان التعدد والتميز هناك انما هو بحسب
ادراك العالم واعتباره ولا يلزم من التعدد والامتياز عند العالم التعدد والامتياز في
نفس الامر لجواز ان يعلم امورا كثيرة بصورة واحدة كما في العلم الاجمالي حسبما حقق في
ضمن الايدي ان سر نك الباري والخلاء متعدد عندنا ولا شيء منهما في نفس الامر وما
نحن فيه من هذا القبيل فان الاول يعلم بعلم واحد هو نفس ذاته جميع معلولاته ويتميز ويتكثر
عنده تلك فلا يكون في هذه المرتبة في نفس الامر الا امر واحد والتسلسل الممتنع هو ترتب امور
غير متناهية في نفس الامر فان قلت قوله بعلم واحد هو نفس ذاته جميع معلولاته تنصيص بصورة
من الصور التي تصور بها في المطلب الثالث فكيف حملت عبارته هناك على كل منهما قلت التنصيص
ممنوع والسند على الثاني والثالث ظ واما على الاول والرابع فلان الصور او الصور
المعينة وان كانت عارضة الا انها من الذات في الذات غير خارجة ولا مغايرة وجودا
ولهذا يكون العلم بالذات علما بها الا انه يمنع التسلسل على ما قرره ربما يعتبر التغير بوجه وفيه
وفيه ما فيه على ان ظاهر العبارة المنقولة يطابق ما يناقضه ولا يخفى ما له وفيه نحوه التوجيه

متميزا

ثم اقول قررتم فيما قدمتم ان في العلة ما يعين المعلول بوجه لا يشاركه غيره ولهذا لزم على ما تقدم
ان يكون العلم بها مستلزما للعلم به فان كان الواجب علة لكل واحد من الممكنات ويكون كل
منها متعينا به لزم ان يكون فيه كثرة يتعين بكل كل من المعلولات فان ما يتعين به احد المتغايرين
مغاير لما يتعين به الآخر والقدرة على هذا اعني القدرة على ذلك فلزم الكثرة بغير نهاية في القدرة
والمعينات لما هي المعلولات بالذات لا علم بما يستتبع من المعلومات وان كان علة لواحد من الممكنات
فيعلم ثم من العلم به يعلم معلوله وهكذا فلزوم الكثرة اظهر واجلى ولعل الحكماء التزموا الكثرة
بغير نهاية في هذا الامر لانه في الاور دون الحلق على ما هو المطابق لنصوص الفصوص ولا يجري فيها
المنطبق لعدم ترتبها وفيه انه امر سهل هو انه تعالى قادر بذاته على كل مقدور معين لكل ممكن
معلول لا بتوسط شيء يلزم ترتب ولا يلزم توقف القدرة على القدرة لو توقف المقدور على
المقدور فتنبه له فانه مع انه جلي خفي لتصور الكثرة في هذه الصورة بوجه يمكن ان يستفاد من
اصول اصلها الاستاد قدس سره فاقول ان الكثرة قد يكون في الذات وقد يكون في الصفات
وكل منها اما بالمحمولات او بغيرها فالكثرة في الذات بغير المحمولات هي الكثرة بالاجزاء
الخارجية وفيها بالمحمولات بالاجزاء المحمولة العقلية كالجنس والفصل والكثرة في الصفات
بغير المحمولات بقيام صفة زائدة حالة وبالمحمولات هي ان يصدق على ذات محمولات كثيرة
فهذا القسم من انحاء الكثرة والموضوع يتكثر بها وان لم يقم به صفة زائدة لما قرره من ان صدق
المحمول والمشتق لا يستلزم قيام المبدا وكما ان كلا من الاجزاء المحمولة يصح ان يكون
منشأ ومظهرا لما يغير ما ينشأ ويظهر من الجزء الآخر كذلك يمكن ان يكون كل من الصفات المحمولة
منشأ ومظهرا لامر آخر وحالة اخرى وتكثر المحمولات من الصفات لا يستلزم كثرة في نفس
الذات فان الذات الواحدة البسيطة علم لو عالم ومعلوم وكثرة هذه المحمولات كثرة في الذات
ولا استحالة في ان يكون كل منشأ ومظهرا لحالة اخرى والواجب تعالى منزه عن الكثرة في الذات
مطلقا لما فصل في الفصل الثاني وعن الكثرة في الصفات بغير المحمولات بالثالث واما الكثرة

بالرابع

الرابعة في انه تعالى عالم قادر حي مريد خالق رازق سميع بصير متكلم الى غير ذلك فان قلت
اذا جاز ان يكون مثل هذه الصفات مظهرا ومظهرا لها فلم لا يجوز ان يصدر عنه تعالى امور
كثيرة مرة قلت من ذا الذي يمنع ذلك والحق انه كذلك فان الحق الحي حقيق بان يكون
مظهرا لكل حقيقة واهل الحق والمحققون من الحكماء من قال انه بسبب الحق فلا موثر في الوجود
الا هو الا ان المشهور عند جمهور المتاخرين من الحكماء انه تعالى اوجد اولا عقلا وبواسطة
في هذا الحديث هو اول ما خلق الله تعالى العقل والمحدثون حملوه على عقل الانسان ومما يؤيد المحدثون ه
ذلك ان الحديث لا يوجد على اصطلاح الحكماء والعرفاء العلماء من الحكماء استدلوا على دعواهم
المشهور منهم بان استدلوا وليس هذا امر تقريره الا ان الناظرين في كلامهم المتخلصين
لمطالبهم ومرامهم حملوا اشعار كلامهم على دليل حاصله ان الحاصل من الاول ولا يجب ان
يكون واحدا مستقل الوجود والتاثير وعن العقل لا يكون كذلك ثم قوم من المتاخرين
المتكلمين اعترضوا عليهم فقالوا ان هولاء الحكماء جوزوا ان يصدر عن العقل من حيث
انه ممكن امر كالفلك ومن حيث انه واجب بالغير امر كعقل آخر فلم لا يجوز ان يصدر عن الواجب
امران بحيثيتين وجهتين كذلك اذ فيه امثال ذلك من الجهات والحيثيات ثم ان المحقق
الطوسي اجاب عن هذا النقض للحكماء بان ليس للواجب تعالى قبل صدور الاشياء وحصول لها
هذه الحيثيات وانما لها بخلاف العقل الممكن فانه له هذه حيث تحقق عنه وفي القابلة بصفات
اضافية وسلبية واعتبارية عقلية والواجب قبل كل شيء ليس له شيء من هذه فلا يصدر عنه تعالى
بها كثرة هذا ينقح ما قرره من تاخر عنه رد عليه بالمنع واجاب عنه تعالى بوجه آخر لا يحمل عليه
كلام الحكماء وكان تسليم للسؤال واعتراف بان صدور الكثرة عن العقل ليس على ما ذكروه
ومن جواره ولنعد الى ما كنا بصدده [illegible] الى [illegible] كيفية علمه بالجزئيات ان الامام
الرازي نقل عن بعض قدماء الحكماء انه تعالى غير عالم بالجزئيات سيما الجسمانية بحسب مقاديرها
فقال ان الفلاسفة احتجوا على دعواهم بوجوه اولها انه لو علم الجزئي الجسماني بوجه جزئي لزم

ان يكون جسمانيا، على ما قرره من ان العلم بالجزئي الجسماني المتشكل لا يتصور الا بصورة جسمانية
في آلة جسمانية لما هو المشهور عند الجمهور من حيث الربع المنجح ومنها انه لو علم الجزئي بوجه
جزئي لما كثر القبائح والمفاسد والظلم في العالم ان كان قادرا على دفعها ورفعها والا
لزم العجز والاضطرار وهذا قبيح من الغفلة وعدم العلم بها الا ترى ان الملك العالم بالظلم
الواقع في ملكه القادر على دفعه اظلم ممن لا يعلم ومنها ان العلم بالشيء صورة مطابقة له ومطابقة
الصورة موقوف على وجود ذي الصورة ولا ينتقض هذا بالكليات والمهيات الكلية حيث
لا يلزم مطابقتها لما لم يوجد فان الطبايع الكلية موجودة دائما بخلاف الجزئيات فان العلم بان
زيدا جالس في هذا المكان يمتنع حصوله ومطابقته الا بعد كونه جالسا هذا تمام دلايل
القدماء على نفي علمه تعالى بالجزئيات والمتكلمون لهذا انكروا عليهم وكفروهم وتكلموا
في دلايلهم بما هو اضعف منها فليعرض عن هذا وللحكماء ان ما قرره الاستاد قدس سره في علم
بيان ان يجاب عن الاول بوجه وجيه دون ما تكلفه المتكلم وتكلم به من التوجيه واما الثاني
فجوابه على راي كل فرقة ما كل بوجه واما الثالث فلضعفه اظهر من ان يخفى على احد من
العقلاء فضلا عن الفضلاء والعلماء سيما العرفاء الحكماء ولهذا صرح الحكيم الفارابي
والشيخ الرئيس ابو علي بن سينا بانه يعلم المعلومات كلها ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة
في الارض ولا في السماء الا انه انما قال انه يعلم الجزئيات بوجه كلي وفي هذا ما قرره العلامة
المحقق الطوسي والسيد الاستاد سند المحقق بوجه آخر ومحصله ان الاختلاف بالجزئية والكلية
انما هو الاختلاف في الملاحظة دون الملاحظ فحينئذ حكم المولى بتكفير الحكيمين ابي نصر الفارابي
وابي علي بن سينا المجازي في نفي العلم بالجزئيات رد عليه الاستاد قدس سره بان تكفيرهما
بهذا ليس لذلك على ما سطره محققه فليتفطن او لا لشرح كلامه كلاما فنقول في هذا المقام
خلاف بين الحكماء وارباب الكلام وذلك ان المتكلمين قالوا ان الباري تعالى يعلم
الحالات المتوهمة على الوجه الذي يعلم احدنا انه موجود في هذا الوقت ولم يكن موجودا قبله

والم

وبين ان يوجد بعده او لا يوجد او لم يعلم او لا يوجد جزئي ثم اذا نبهوا بوجوب تغير العلم
بالمتغيرات حيث تغيره الزم بعضهم جواز التغير في صفات الله تعالى او في بعضها فقال
القائلون بالاضافات فقط ان تغير الاضافات الله تعالى جائز عند جميع العقلاء كا
لخالقية والرازقية بالاضافة الى كل شخص وقال غيرهم يجوز ان يكون ذاته محلا للحوادث
كما جوزه طائفة من الحكماء كونه محلا قابلا للصور المعلولات الغير المتغيرة ومن لم يجوز
التغير في صفاته عاند في هذا الموضع وانكر التغير اصلا وقال العلم بانه سيوجد هو العلم
بوجوده حين وجد وهذه المباحثات والمشاجرات انما نشأت من اعتقادهم وتوهم
ان العلم بالجزئي بالوجه الجزئي يستلزم للتغير واما الحكماء فالمنقول من قدمائهم انكار
علمه بالجزئيات كما تقدم والمتاخرون منهم افترقوا فرقتين فرقة قالوا انه يعلم جميع الجزئيات
بوجه كلي وفرقة كالمتكلمين اعترفوا بانه يعلم الجزئيات بوجه جزئي متغير قالوا كل موجود
فهو في سلسلة الحاجة اليه تعالى الذي هو مبدءه وعلته الاولى والعلم التام بالعلة يستلزم
للعلم بالمعلول وان علم الباري بذاته اتم العلوم فلابد من ان يعرفوا ان علمه تعالى
بالجزئيات على الوجه الجزئي المتغير ومن ان يوردوا بانثلام احدى المقدمات المذكورة
اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى
من الاحكام النقلية لتعارض الادلة السمعية والمصـ قدس سره اشار الى هذا مع جواب
حقه بعد ردما اورده غيره وحصله والحق في تحقيقه وحصله جوابا ان العلم التام
بالعلة مستلزم للعلم التام بالمعلول لكن العلم التام بالمعلول لا يستلزم ان يكون
بكل وجه وجميع وجوه ملاحظته فهو عالم بكل جزئي لكن لا بوجه جزئي فقال لا تنافي ذلك
منافي لما ذهب اليه الحكماء من ان الاول تعالى عالم بالجزئيات بالوجه الكلي لا بالوجه الجزئي
اذ لا مانع ان يكون وجود الجزئيات على الوجه الجزئية وكل موجود فهو في سلسلة الحاجة
مستندة الى البارى الذى هو مبدءه وعلته الاولى فيكون الجزئيات على الوجوه الجزئية

مستنده الى الله فلو صح ما قررتم من انه تعالى عالم بكل ما هو مستند اليه لكان عالما بالجزئيات
على الوجه الجزئي اذ من الممتنع ان يستثنى من الاحكام العقلية بعض جزئياتها لا لما قيل
من ان المدرك اذا كان متعلقا بزمان او مكان فانما يكون الادراك منه بآلة جسمانية
لا غير كالحواس الظاهرة والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها و
يفوت عنه ما يكون وجوده في غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس
الآن ويدرك المتكثرات التي يجوز ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة منه وعلى اي مسافة
ان بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما فانه يكون محيطا بالكل
عالما بان اي حادث يوجد باي زمان من الازمنة وكم يكون من المدة بينه وبين الحادث
التي يتقدمه ويتاخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل يحكم بدل حكم المدرك الاول بان الح
ليس موجودا في الحال ويحكم هو بان كل موجود في زمان معين لا يكون موجودا في غيره من الازمنة
التي تكون قبله او بعده ويكون عالما بان اي شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة
منه وبين ما عداه مما يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينهما على الوجه المطابق للوجود ولا يحكم
على شيء بانه موجود الان او معدوم او موجود هناك او معدوم او غائب او حاضر الا انه ليس
بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة فلا يختص بالآن او بهذا
المكان او ذلك الزمان او بالمعمورة او المعينة او بان هذا الجسم قدامي او خلفي او فوقي
او تحتي من هو زماني او مكاني وعلمه بجميع الموجودات اتم العلوم واكملها واما العلم
بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح ممن يدرك ادراكا حسيا في وقت معين او مكا ن
معين الا يرى ان البارى تعالى عالم بالمذوقات والملموسات والمشمومات ولا يقال
انه ذائق او شام او لامس لانه منزه من ان يكون له حواس جسمانية وفي علم ذلك في تنزيهه
بل يؤكده فكذا انتفاء العلم بالجزئيات المتغيرة على الوجه المدرك بالآلات الجسمانية عنه لا تثلم بل
يؤكده هذا ما قيل وانما قلنا لا لما قيل انه منظور فيه اما اولا فلانه معترف بان بعض

معلولاته

معلولاته هو المجردات المتحققة على وجه يدرك بالالات الجسمانية غير معلوم له وذلك مناف لما تقرر
من ان علمه بكل واحد منها عين ذاته وهذا بالحقيقة تسليم للايراد واما ثانيا فلان ما ادعاه
من ان المدرك لا بالآلات جسمانية غير زماني ظاهر البطلان فلان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية
في الوجود سواء كان منطبقا عليه كالحركة او غير منطبق كالاجسام في زمان لا يكون تتغير فيه ولا شك
ان المجرد المدرك لا بآلة جسمانية مع انه بري من التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا خفا
في ان النسبة اليه ليس نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على وجهين احدهما
باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم لكونه معه في الوجود ولا في الماضي لفقدانه
فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه اليوم في اليوم لكونه معه في الوجود دون الفقدانه
الغد
لا لفقدانه واختلاف نسبة اجزاء الزمان الى المجرد المذكور من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال
لكونه معه في الوجود ولا في الماضي والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه وفي الزمان الماضي كان
فيه لا في الحال والمستقبل لفقدانهما البري عن التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود كيف
لا ولو كان الزمان منحصرا في المنطبق على ظرفه لم يكن الاجسام في زمان لا يعرض لها التغير واقعا
في الزمان بعينه واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير تام وكذا قوله لا يحكم على شيء
بانه موجود الان او معدوم غير تام اذ قد عرفت ان النسبة الى اجزاء الزمان يختلف باختلاف اجزائه
فلم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل
كما انا نحكم بعدم شيء في الحال مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا موجود الان حين كونه معه في
الان في الوجود دون آخر فان اشارته الى الان ليست حسية حتى لا هو بري عن الحاسة .
لا يصلح لان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان اراد بلفظ
هناك الاشارة الى مكان قريب من مكان المجرد توهم انه ليس له مكان فلا يكون مكان قريب من مكانه
لكنا ايضا لا نحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى مكان قريب من مكان المجرد المذكور وان اراد
الاشارة الى مكان قريب من مكاننا فلم لا يجوز ان يشير اليه اشارة عقلية لا بد لنفي ذلك من دليل

بل لانا نقول مراد الحكماء بقولهم الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي كما يتبادر من العبارة انه
عالم بخصوصية الجزئيات لكن العلم بها على وجه كلي اي على وجه لا يمنع من فرض الشركة فيها وتحقيق ذلك
ان المنع عن فرض الشركة انما هو بواسطة الادراك الحسي لا بواسطة تخصيص المدرك الا ترى انك اذا
رايت شبحا من بعيد ولا تدرك خصوصه بل يحتمل انه زيد او فرس وحيوان آخر يمكنك ادراك
الشبح عن فرض الشركة فيها حيث لا يجوز عقلك تعدده واذا ابعدت عنه واعلمت بخاطرك جميع
ما ابصرته منه حتى صار الخاطب ما رآه كان الامر جزئيا مانعا عن فرض الشركة عندك وكليا غير مانع
عن فرض الشركة عند في ظاهرك مع انه معلوم لك بوجه واحد فاذا يجوز ان يكون شخص واحد بوجه
واحد معلوم لعاقلين ويكون عند احدهما جزئيا مانعا عن فرض الشركة فيه بواسطة ادراكه لذلك
الامر بذلك الوجه بالحس وعند الآخر كليا غير مانع عن فرض الشركة فيه بواسطة ادراكه لذلك الامر
بذلك الوجه لا بالحس ولما كان الاول عالما بخصوصيات الاشياء لا بالحاسة كان علمه بها عنده
كليا غير مانع عن فرض الشركة فيها كعلمك في ظاهرك بالصورة الموصوفة وعلى هذا يكون يكون عالما بخصوصيات
الاشياء ولا يعزب عن علمه شيء من الجزئيات بوجه من الوجوه كما لا يعزب عنه شيء من الكليات فلا يكون
ذلك منافيا لما تواتر من ان ذاته عالم بكل واحد واحد من معلولاته ولا منافيا لما ذهب اليه المتكلمون
من انه عالم بالاشخاص الجزئية بخصوصياتها الشخصية لا يمنعه عن فرض الشركة فيها بخلاف ما يشا
بها ولم نقل وبل يسمى علما انه علمه بها مانعة عن فرض الشركة فيها حتى يستقيم تكفيرهم في ذلك من كونهم
في ذلك حمل كلامهم على خلاف مرادهم وحسبوا انهم ينفون علمه ببعض الاشياء رعاية ان الجزئية
والمنع عن فرض الشركة انما هو بواسطة زيادة خصوصية معتبرة في المدرك فاذا ادرك احدها الجزئي
الحقيقي ولم يمنعه عن فرض الشركة كان ذلك بواسطة عدم الاطلاع على بعض الخصوصيات المقتضية للمنع
المذكور وليس كذلك لما عرفت من ان سبب ذلك نحو الادراك لا تخصيص المدرك فتدبر وتبصر ثم
ان بعض الناس نسخ ومسخ كلام الاستاذ فقال ثم اعلم انه قد اشتهر من الحكماء انهم ينفون
علمه تعالى بالجزئيات على الوجه الجزئي واستمر التشنيع عليهم من الناظرين في كلامهم بان ذلك

لسلم

يستلزم عدم احاطة علمه تعالى بجميع الممكنات تعالى عن ذلك واخرى بانه لا شك في انه من جملة معلوماته
الجزئيات على الوجه الجزئي وقررتم ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول عندهم فيلزم ان
يكون عالما بها على الوجه الجزئي لانه عالم بكلها يستند اليه ومن جملة الجزئيات الممكنات على
الوجوه الجزئية فالقول بعدم علمه بها على هذا الوجه من قبيل استثناء بعض الجزئيات عن احكام الكلية
على ما هو داب اهل العربية بل يمكن ان ينقض دليلهم على علمه تعالى بمعلولاته بذلك وبين ان دليلكم
هذا جار في الجزئيات الممكنة من تلك الوجوه مع انها ليست معلومة عندكم فيلزم عليكم بطلان دليلكم
وقد صرح بذلك اكابر المتاخرين من العلماء المحققين وانما يتجه ملكهم هذه في ذلك لو قالوا ان بعض
الامور ليس معلوما له تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكن فهم المتاخرون من كلامهم ومنشأ ذلك انهم حسبوا
ان تصور الماهية انما يمنع عن فرض الشركة بواسطة الخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالتشخص فالم
يدرك كليا واذا ادرك وقيد الماهية الكلية النوعية صار المدرك جزئيا كما هو مذكور في كتب
الامام الرازي وغيره من المتاخرين وذلك الامر منتهى الى التشخص لا يكون ماهية كلية والا لم
يحصل الجزئي الحقيقي فان ضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية ولهذا احسبوا ان كون علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الكلي مبني على عدم علمه بهذا المخصص وتاكد ذلك الحسبان عندهم بما راوا ان الحكماء
يمنعون حصول صور الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه بالاشخاص المادية
وذلك كفر صريح وقول فضيح تحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل كيف في مذهبهم ان مناط الكلية
والجزئية نحو الادراك لا الالتفات في المدرك فهم يثبتون علمه تعالى بجميع الامور الممكنة بحيث لا يشذ
عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولكن علمه تعالى بها على وجه
لا يمنع فرض الشركة وان الكلية والجزئية انما نشأت من نحو الادراك لا من ادراك المخصص وعدم
ادراكه فكل شيء يدركه بطريق الاحساس والتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل وكان كثيرا من
الصفات في حقه تعالى نقص وان كان ذلك في غيره كمالا كذلك الادراك التخيلي نقص في حقه تعالى فهم لا
ينفون علمه بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع اثبات ادراكه تعالى جميع المحسوسات

التعقل ر

والمجلات بطريق التعقل ولا يشتبه في الاشخاص المادية ما ليس له مهية كلية حتى يمكن ادراكه بطريق
التعقل ومن البين انه لا يتعلق بهذا القدر تكفير سواء تم دليلهم على ذلك ام لا وسواء طابق
الواقع ام لا ومن كونهم في ذلك فانما هو لتخيل انهم يعنون علمه تعالى ببعض الامور المشهورة
من الجهل المتبادر الى الاوهام دون الافهام وهم برآء عنه وانت تعلم ان التكفير انما يتعلق بما
يلزمه القايل لا بما يلزم من كلامه ولم يلزمه كما لا يخفى على من تتبع كتب العقايد اقول انه بجلالة شأنه
وعلو كعبه ومكانه لا يستحي ولا يدري اين يذهب رأسه وبأي شيء يشتغل به فانه كان معاندا
للاستاذ قدس سره ويكرر ما قرره من ان الجزئية والكلية يكون بنحو الادراك من غير تفاوت في المدرك
كما يظهر من النظر في حواشي الاستاد والمحقق وغواشي المصنع المعلق على الشرح الجديد للتجريد
والآن يوكل ويزول عما كان عليه فاخذ كلام الاستاد ونسخه بلا ابتجاله ومسخ ولقصور فهمه ما قرره
على وجه غير وعليه من وجوه الايراد ما لا يرد على الاستاد على ما يظهر من النظر في عبارتهما فلا نتعرض
للتفصيل حذرا عن التطويل ونكتفي باشارة فنقول فيما قاله من الكلام الخارج عن النظام ابحاث
منها ان تشنيع المتكلمين على المتفلسفين ليس في استلزام ذلك عدم علمه بجميع الممكنات كيف
وذلك غير مستلزم لهذا بل في عدم احاطة علمه بجميع وجوه المعلومات وبين الامرين بون بين
ومنها ان قوله ومنها ان قوله ومن جملة معلولاته الجزئيات على الوجه الجزئي مع ما فيه من الحزازة في
العبارة لا يفيده فان المقرر عندهم ان العلم بالعلة التامة مستلزم للعلم بالمعلول وليس عندهم
انه تعالى علة تامة لجميع الممكنات من جميع الوجوه فانه يلزمهم ما انكره عليهم ومنها ان قوله لانه عالم
بكل ما يستند اليه ان اراد به انه عالم بكل ما يستند اليه من كل وجه فهو اول المسئلة ومحل النزاع
الا انه وليس عندهم انه تعالى علة تامة لجميع الممكنات من جميع الوجوه وان اريد انه تعالى عالم
بكل ما يستند اليه ولو بوجه فالمقدمة غير لازم واللازم غير مفيد ومنها ان جريان الدليل ثم
وللسند وجوه لا تخفى ومنها انه لا حقيقة لتحقيقه في بيتهم فان الجزئية وامتناع الشركة صفة من صفات
الجزئي وجه من وجوهه حيثية من حيثياته ثابتة متحققة له ظاهرة الثبوت على زعمه فمن لم يعلم الجزئي

ملك

تلك الصفة لكن الجزئي معلوما له بكل وجه وحيث لم يعلم تلك الصفة الا من كان له حس لم يعلمها
من لم يكن له حس على ما قرره وما اعتذر به من انه ليس حس فهو عذر اشد من الذنب ولا ينفعه
القول بانه يعلم جميع المعلومات باللسان مع الانكار بالجنان فانه من المعلومات ان هذا اخص
لا تام اشتراكه بين كثيرين ومنها ان قوله ولكن علمه بوجه لا يمنع الشركة زيادة في الكفر
فان العلم بوجه ما يمنع الشركة بوجه لا يمنع الشركة جهل بالجزئية والمانعة عن الشركة بل الجزئي
من حيث انه جزئي مانع عن الشركة معنى معلوم فهو اما معقول ومحسوس ومتخيل فعلى الاول لا يلزم
باسره في علمه بالجزئيات فانه ان علمه بهذا الوجه لزم علمه بالجزئي بوجه جزئي وان لم يعلمه لزم
عدم علمه ببعض المعقولات والمعلومات وعلى الثاني يلزم ان يكون مدركا له عالما به لما قرره
من انه يدرك جميع المحسوسات والمخيلات فان ادراكه اياها بوجه جزئي لزم خلاف ما قرره وان
كان بوجه كلي لزم تجويز معقولية الجزئي بوجه جزئي فيبطل جميع ما اسسه ولا يذهب عليك انه
لا يرد مثل هذا الايراد على الاستاذ اذ يسوغ له ان يقول المانعة عن الشركة معنى حسي احكام
الحس كاذب غير مطابق اذ لا يعقل ان يوجد مثل كل الوجوه بجميع صفاته ولا يسوغ هذا
المتخيل الكذب الا حكم ويحكم به بانه يدرك جميع المحسوسات والمخيلات ومنها ان قوله بل
يتقوى ان الاحساس والتخيل عنه مع اثبات ادراكه جميع المحسوسات والمخيلات مخالف للاصول
اصلها وقواعد قررها فانه قرروا ان صور المحسوسات لا ترتسم الا في آلة جسمانية ومنها ان
قوله مناط الكلية والجزئية نحو الادراك سنخ المتخيل [illegible] ومخيل كنسج العنكبوت لا يعود
الا طائل ولا يرجع الا حاصل وهو بجلالته جاهل غافل عما يلزم فانه لو كان مناطا حسبه وكان كل
يدرك بغير حس كليا لكان علم كل احد بنفسه كليا لكان كل تجويز العدد نفسه ويكره لما اطبق عليه
الكل من ان كل احد يعلم نفسه بنفس نفسه لا باله حسية جسمية ولا يذهب عليك انه لا يرد مثل هذا
الايراد على الاستاد قدس سره اذ محصل افادته ان المعلوم الغير المشاهد اذا علم بجميع اوصافه
وصفاته لم يمنع هذا العلم عن تجويز الشركة فلم يكن هذا العلم علما به بوجه جزئي والحوادث الجزئية

معلومة في الازل باوصافها غير مشاهدة حيث لم توجد بعد فلم تكن في الازل معلومة بوجه جزئي فان
قيل فهذا يلزم عدم احاطة علمه بجميع المعلومات بجميع الوجوه قلنا ان الحكم بالجزئية وامتناع
التعدد حكم غير صادق ولا مطابق والحق تعالى منزه عن مثله وانه تعالى قادر على ان يخلق مثل كل ما خلقه
واوجده بجميع صفاته وحالاته والحكم على كل جزئي بامتناع وجود مثله بصفاته حكم منشاؤه حس
وهو من الاغاليط والاكاذيب الناشئة من الحواس والاحساسات والحق تعالى منزه عن امثال هذا او
المتخيل حيث غفل عن هذه الدقيقة وما فهم وجهل ما افاده الاستاد احد في الانتحال وقال ما شاء
مما لا شان منشاه الى فقط على قوانين الدين ولا ينفعه فرق بين الحضوري والحصولي ولو نفعه
في مادة بعينه لا ينفعه فيما نحن بصدده لتقرره بعدما قررنا ان علمه تعالى بالكل حضوري هو نفس ذاته
ومنها انه قال في تقرير السؤال ولا يمكن ان يحوي بالوجه الجزئي معلولاته ولا يخفى انه مع اعتبار
هذا لا يناسب الجواب على ما قرره حيث لا يتم جوابه بتسليمه فعليه جواب هذا او منعه ودفعه فهذا
المناع لم يمنع ما يضره ومنع ما ينفعه وبادر الى الانتحال ثم اقول ايها القاضي العدل ما الذي دعاك
الى دعواك وحكمك بان تكفير منكر علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي مبني على لزوم نفي علمه ببعض الاشياء
او لم الزام ذلك ولم لا يجوز ان يكون التكفير مبنيا على نفي وجه من وجوه العلم عنه وقد انعقدت العقائد
الصحيحة على انه يعلم الكل بكل وجه والاستاد قدس سره نبه على هذا بانه لم يتم دليل عقلي ولا نقلي
على انه كذلك فالتكفير كذلك ليس بذاك في حاصل كلام الاستاد ان التكفير ان كان لنفي علمه ببعض
الاشياء وذلك كالتزامه غير لازم وان كان لنفي وجه من وجوه العلم فالتكفير بهذا انما يستقيم
لو قام دليل عقلي او نقلي على ذلك او كان ذلك من ضروريات الدين وكلاهما مفقودان فتامله بما
ورد عليك ثم ان دعواه وحكمه بان الادراك التخيلي نقص له دعوى بلا بينة وحكم تحكمي لان
يعتبر في التخيل العينية لكنه ليس بمعتبر على ما يعتبره اهل الاعتبار ولو سلم فلا ينفعه لجواز ان
يكون ادراكه للجزئي بوجه جزئي لا بالتخيل ولو ادعى ان كل ادراك بوجه جزئي نقص له فالمنع فالمنع
والسند ظاهر اما سمعت القول الحق انه سميع بصير والسمع والبصر بوجه كلي غير مسموع ولا مبصور

وكل

وكل من السمع والبصر كمال في ما نفي عليه كله كل اهل الكمال فكيف يكون الادراك بوجه جزئي
نقصانا بل نقول غاية ما لزم مما قيل او خطأ ان يكون الادراك بوجه جزئي يخلو نقصانا ولزوم
كون الادراك كليا بوجه جزئي نقصانا ثم وهذا القائل عند قوله السمع والبصر يعرف بانه
يدرك المسموعات والمبصرات بوجه جزئي لا بآلة بل بذاته وغفل وتغافل عما قرره وقدمه
من لزوم كون العلم مساويا للمعلوم جهة وقوة اذا اورده وهو منصوص انه تعالى يعلم الكل
بكل وجه انه تعالى يرى ويدرك دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء ويسمع صوتها
هذا والله اعلم ثم لا يخفى على الاذكياء انه بالحري ما يظهر وجود الاختلاف بين ما افاده
الاستاد قدس سره وما قرره هذا المنتحل المعاند الجليل المسامح النساخ يحرف الكلم عن
مواضعها ثم ان محصل الكلام الذي نقله الاستاد ورده ان مدار الجزئية على كون المدرك
مشارا اليه بانه ههنا او هناك وبانه في الزمان الحاضر او الماضي او المستقبل فكل ما
يشار اليه بهذا الوجه المشار اليه يكون جزئيا عند المشير في مدركه هذا اولا فلان هذه
الاشارة لا يكون الا حسية بآلة جسمية من غير من مشير زمانا مكانيا فاذا لم يكن المشير زمانيا
ولا مكانيا ولم يكن له آلة حسية بها يشير لم يكن مدركا للجزئي بوجه جزئي فهذا ملخص كلامه ومحصل
مرامه على ما هو صريح عبارته في مقالته ولا يذهب عليك انه يرد عليه ايرادات فانا لا نسلم اولا
ان مدار الجزئية على الاشارة المشار اليها اولا ولو سلم فلا نسلم ان هذه الاشارة لا يكون
الا حسية بآلة جسمية من مشير زماني او مكاني فانه لا يلزم في مثل هذه الاشارة لا يكون الا
حسية باعتبار النسبة الوضعية بين المشير والمشار اليه ولا نسلم ان هذه الاشارة لا يكون
الا من مشير زماني او مكاني ولم لا يجوز ان يكون مشير غير زماني ولا مكاني من الاشارة
المشار اليها فان قلت المشهور المقرر عند الجمهور ان الاشارة ههنا وهناك اشارة
حسية فكيف يمنع كون هذه الاشارة بآلة جسمية قلت ان اريد بالاشارة الحسية الاشارة
للمشار اليه جسمانا محسوسا او صالح لذلك فمذهب انه كذلك فضع المنع ملاحظة المشهور

وان اريد بها اشارة من يشير اليه الجسمانية فالمشهور انه مم بل لا نم ان المشهور مشهود
بهذا الوجه لم يقم عليه دليل بل الوجه ما اشير اليه اولا ثم لو سلم ان الذي لم يحضر عنده
زمانا لا يشير اليه الحاضر والماضي والمستقبل بالحضور والغيبة والمضي والاستقبال فلا نم
ان المشير هنا وهو الواجب تعالى ليس بزمانا او يراد بالزماني الموجود فيه وهب انه مم ان
اريد به المنطبق عليه لكن اللازم منه غير مسلم والمطابق غير لازم ولا يلزم من عدم انطباق
الموجود في الزمان عليه عدم حضور الزمان لديه فان قلت قيل لعله اراد بالزماني ما
انطبق عليه بذاته او بحالاته وصفاته على ما يستفاد من كلام بعض الحكماء حيث يقول
او السنة ثابت الى الزمان قيل انه في الدهر لا في الزمان قلنا هذا لا يدفع السؤال ولا
يرفع الاشكال اذ للسائل ان يعود ويقول لا نم ان الذي لم يكن زمانيا لم يكن المشير من
الاشارة اليه بالحضور لديه ولم لا يجوز ان يحضر زماني عند من لم يكن زمانيا بهذا المعنى
ثم الذي افاده في وجه عدم اطلاق اللامس والذائق والشام عليه منقوض بالسميع والبصير
والاشتمى ما اشرنا اشار المحقق بالوجه الذي اورده في الرد بزيادة بسط واما الذي افاده
من انه يلزم ان لا يكون بعض الاشياء معلوما فوجهه انه معلوم ان كل معلوم يصح ان يشار اليه
فان كان وضعيا وكان الوضع معلوما يصح ان يشار اليه بانه هناك او هناك وكذا اذا
المعلوم زمانيا ماضيا او مستقبلا او حاضرا معلوما بهذا الوجه يصح ان يحكم عليه انه ماض
او مستقبل او حاضر ولا يتوقف صحة هذه الاشارة على كون المشير مكانيا زمانيا او يكون آلة
حسية واذا لم يصح الاشارة بهنا او هناك للاجزاء لم يكن معلوما وليذكر ان الاشارة
بهنا او هناك تمانع بالقصد الى معلوم متعين وضعه من بين الاوضاع ولا يستلزم نسبة
وضعية بين المشير والمشار اليه ولو الزمها لم يلزم بغير لزوم منفيا ولو سلمنا منفيا
استلزام الاشارة الى المعينات من الجسمانيات والاجسام لتلك الوضعية بين المشير والمشار
اليه واستلزام الجزئية في مدرك لها ولقد اشرنا الى هذا فيما مضى مرارا ولا يورد شك

هذا على ما حرره وقرره وارتضاه المحقق وتحصيله ان الكلية والجزئية من الصفات الذهنية فلا تتصف
بشيء منها الا صورة ذهنية حال حصولها في الذهن دون الخارج ثم المعلوم الواحد قد تعلم [بصورة]
مطابقة له منطبقة في قوة مجردة فعلى الاول يكون تلك الصورة معروضة للجزئية ويكون المعلوم
جزئيا في مدرك المدرك وعلى الثاني يكون معروضا للكلية والمعلوم كليا فباختلاف الصور
العلمية كلية وجزئية لا يختلف المعلوم في العلم قلة وكثرة حتى يعلم في احدى الصورتين صور
ما لا يعلم في الاخرى باخرى واما ان كل منطبع في الجسمية معروض للجزئية وفي غيرها للكلية فيحتاج
الى تبيين لم يلتفت المحقق اليه ولعله لاحظ انه من مسائل كتاب النفس من الطبيعيات ويمكن
ان تستفاد منها بوجوه شتى ولزيادة التوضيح والتنقيح نزيد فنقول ان الفلاسفة
على ما اشتهر منهم قرروا ان الجزئي لا يدرك الا بآلة جسمية ولهذا انكر بعض القدماء علمه تعالى با
لجزئيات والشارح في تفطن من اجوبتهم هذا اوله باعتبار حيثيته فقال المراد ان
الجزئي من حيث انه جزئي لا يدرك الا بقوة جسمية فالواجب تعالى لتنزهه عن القوى الجسمية يدرك
الجزئي بوجه كلي لا جزئي ولا يخفى انه لم يتوجه هذا الوجهين احدهما هو الذي لعل المحقق سيورده
وتحصيله مع تفصيل دليل حاصل محصله ان مدار الجزئية على كون المدرك مدركا معلوما من حيث انه
في زمان من الازمنة الماضية والحاضرة والآتية للمدرك في مكان من الامكنة القريبة او البعيدة
منه وكل من ادرك شيئا بهذا الوجه كان زمانيا مكانيا فمن لم يكن زمانيا ولا مكانيا لم [يدرك]
مدركا بهذا الوجه فاذا لم يكن المدرك مدركا بهذا الوجه لم يكن جزئيا فالمحقق رد عليه [بالمباحثات]
بالمباحثات والمناقشات في المقدمات ويستلزمه ان يكون المدرك غير معلوم ببعض
وجوهه ثم وجه التوجيه بوجه ما اداه واوله بما يؤول الى اختلاف وجه الادراك لا وجه المدرك
ومنتجه ان معروض الجزئية ادراك خاص جزئي لا يكون الا بقوة جسمية فادراك الجزئية انما هو
ادراك جزئي لمدرك جزئي وما عداه كلي وليس مدار الجزئية على ادراك المدرك بوجه دون آخر
كما لزم من تأويل الاول لا اول بل على ادراك بوجه دون آخر على ما افاده آخرا ولا يخفى ان

١

هذا قيل محدودا احتمل ويتجه عليه ما لا يخفى الا انه ما اول بوجه لا يتوجه ولا يرد عليه ايراد سيما
وقد اوله بوجه اوجه من وجوه صدور ها وفي فيما يروى عن الحكماء بكل توجه مما ينتهي اليه وجوه
الايرادات ورد بها في رياض الرضوان بعض يرد على الكل وبعض على البعض ثم انه لم
ان يستفاد مما افاد بوجه ان كلام الكلية والجزئية من الصفات المختصة بصور منطبقة الذهن
بحيث لم يكن صورة منطبقة لم يكن شيئا منهما الا ان هذا لا يصلح توجيها لكلام الحكماء
حيث قالوا انه تعالى يعلم الجزئي من وجه كلي اللهم الا ان يراد بالكلي معنى آخر السابع
وحدة وبهذا اندفع ما تعسفه بعض المعاصرين علمه تعالى مع كثرة المعلومات وللمحقق قدس سره قرر الكلام
في هذا المقام المقام بطريق السؤال والجواب فقال فان قلت العلم يتغير بتغير المعلوم لان
لان كل واحد يجد من نفسه ان علمه بالسماء مثلا مغاير لعلمه بالارض فكيف يمكن ان يكون علمه
تعالى بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها المتغايرة المختلفة المتخالفة واحدا قلت لا نسلم ان العلم مطلقا
يتغير بتغير المعلوم وانما يكون ذلك كذلك في العلوم الانفعالية التي هي امثلة لمعلوماتها و
الدليل الذي اشار اليه لا يدل الا عليه والمحقق لافادة ما هو الحق عنده وزيادة التفصيل
ما لا يخفى فقال قلت العلم نوعان احدهما انفعالي وهو مثال للمعلوم مطابق له بحيث اذا وجد في
الخارج كان عينه فلا محالة يختلف هذا النوع من العلم باختلاف المعلوم وعلمنا بالاشياء من هذا
النوع والثاني فعلي وهو ليس مثالا للمعلوم حتى يلزم اختلافه باختلاف المعلوم بل مبدأ المعلوم
ومصدره ولما كان مبدأ الاشياء المختلفة ومصدرها واحدا فلا محالة يكون ذلك الامر
علما بجميعها ولا يلزم المطابقة مع المعلوم في هذا النوع وعلم الباري تعالى بجميع الاشياء وعلم
كل عقل بما هو معلوم له من هذا النوع عند الحكماء هذا ما حققه وفيه ما فيه فاعرفه وخلاصة ما قرر
في علمه ان العلم الا ان يكون الشعور به هو الشعور بالمعلوم الخارجي ولا يلزم مطابقة العلم والمعلوم
كيفية وكمية فلا يلزم ان يكون العلم بالكثير كثيرا ولا بالكثير كثيرا فان قلت نعلم ان العلم بهذا
غير العلم بذاك قلت العلم يطلق على الذي علمته مما اشرت اليه عن قريب وعلى المعنى الاضافي المتحد

البعض

المعبر عنه بالفارسية بدانستن فان اريد بالعلم المعنى الاول فلزوم المغايرة مم وقدرة المستند غير
جزء وان اريد المعنى الثاني فهو مسلم لكنه لا يضر لانا انما نجد العلم الفعلي بامر غير جزئه بامر اخر
فان العلم الفعلي بالكتابة غيره بالبنا فكيف حكم المص بان التغاير في الانفعالي دون الفعلي لانا
نقول لحسبه من علومنا فعليات انفعاليات حقه البحث السادس في قدرته تعالى قال المحقق الطوسي
لا شك ان الحيوان قد يصدر منه افعال لا شعور له بها فضلا عن القدرة عليها والارادة بها
وذلك كالنمو وهضم الغذاء وقد يصدر منه افعال يشعر بها ويصدر عنه بسبب قصده الى ذلك
الداعي وصحة صدورها عنه غير قصده الى ذلك فربما يصح صدور فعل عنه وربما لا يصح صدوره عنه
فصحة الصدور واللاصدور هو المسمى بالقدرة وهو لا يكفي للصدور الا ان يرجح احد الجانبين
على الاخر والترجيح انما يكون بالقصد الذي يسمى بالارادة او الداعي واذا صدر شيء من
الاول فقد حضر عنده فيكون باعتبار الصدور عنه معلولا وباعتبار الحضور عنده معلوما والجهة
التي باعتبارها صدر يسمى بالقدرة والتي باعتبارها حضر يسمى بالعلم وقد عرفت ان اقتضاء
المعلولات مبدا الحضور الاشياء ومميزها عنده فيكون علما ولا شك انه مبدا صدور الاشياء
عنه ايضا فيكون قدرة فيكون العلم والقدرة هنا متحدين بالذات مختلفين باعتبار في
الممكنات مختلفين بالذات وان بين القادر والموجد والمؤثر فرقا وهو ان القادر
لا يطلق على المؤثر الا عند كونه بحيث يصح صدور الاثر عنه والمؤثر والموجد يطلق عليه عند
كونه بحيث يجب عنه صدور الاثر وان الايجاد اذا لوحظ من غير اعتبار العلم والارادة
فالاولى ان يوصف بالقدرة فان الايجاد عنده يصح وعند اعتبار العلم والارادة يجب
هذا كلامه فان قلت لم حكم بانحصار مرجح احد طرفي القدرة على الاخر في القصد ولم لا يجوز
ان يترجح لشيء اخر قلت لان كون الترجيح بالقصد معتبرة في القدرة لئلا ينتقض بمثل المرتعش
فانه وان صح صدورها عن المرتعش وهو شاعر بها لكنه ليس قادرا عليها لان ترجح صدورها
ليس مع القصد فالقدرة صحة صدور الفعل ولا صدوره عن الشيء يصدره عنه اذا كان توجه

بالقصد قال بعض الحكماء الحمد لله بها تحقق القدرة والقادر انما هو الفاعلية اما بالقوة او
بالفعل وعلم الفاعل بفاعليته والفاعل العالم بفاعليته منه ما يكون فاعليته وعلمه بفاعليته
لنفس ذاته كالاله سبحانه والعقول الفعالة ومنه ما يكون فاعليته وعلمه بفاعليته مغايرا للذاته
وعارضا لها بسبب خارج كالانسان وساير الحيوانات والقسم الاول قادر بذاته
لان جميع الامور المعتبرة في القدرة لنفس ذاته والقسم الثاني قادر لغيره ولا يخفى ان القادر
بذاته اتم قدرة لانه يمتنع عليه مقابل القدرة وهو العجز بخلاف القادر بغيره هذا تمام كلام
البعض في المقام قدس سره قوله وحرره سؤال وتحريره جواب فقال فان قلت اذا
كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك لنفس ذات الفاعل لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم
يكن قادرا بالنسبة الى الفعل اذ قد اعتبر في القدرة ان يكون نسبتها بالطرفين سواء قلت الملازمة
ممنوعة وان صدور ذلك الفعل عنه بواسطة استعداد لصدوره عنه دون مقابله لانه الكمل من مقابله
لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل منه لصدر عنه
ويكون فاعليته وعلمه بذلك لنفس ذاته تحرير الجواب وتوجيهه انه ان اريد بالفعل في السؤال
حيث قال اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك لنفس ذاته لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل
عنه الفعل الخاص على ما هو الظاهر المتبادر كالشمول الطرفين المتقابلين فلا نسلم ان القدرة اذا تعلقت
بفعل تعلقت باحد الطرفين بهذا الوجه والا لم يكن قدرة على ما يظهر بالنظر فيما مر آنفا وان اريد
به الفعل وجودا او عدما ايجادا او اعداما وكفا فالملازمة ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون صدور كل
فعل ومقابله جائزا ممكنا نظرا الى ذات الفاعل فيكون متمكنا من كل منهما ولم يصدر عنه الا طرف
صدر لمصلحة داعية مثل زيادة استحقاقه واستعداده لان يصدر دون مقابله فان قلت هذا
الاستحقاق والاستعداد اذا كان موجبا لصدوره ملجئا للفاعل على فعله دون مقابله لم يكن
الفاعل متمكنا من الطرفين فلم يكن قادرا وان لم يكن كذلك بل اختاره الفاعل لمصلحة تعود
الى ان الخير من مقابله لزم ان يكون فاعلا للغرض والحكماء يمنعون هذا ولا يعللون افعاله تعالى

بالاغراض

بالاعراض بطلت لمختار الاول اولا ولانا انه لوكان الاستحقاق موجبا لما لم يكن الفاعل ممكنا
قادرا بل الفاعل بذاته قبل هذا ممكن ولزوم الفعل بعده لا يوجب الالجاء ولا ينفي القدرة
والتمكن نظرا الى نفس ذاته وهو المعتبر وثانيا انا نقول ان اريد بالعرض عرض غير
نفس الفعل فاللزوم مم وان اريد ما يسمه فبطلان اللازم غير مم ولا يلزم مقابلة كل
بعض في كل كلام غير لازم قال المتكلمون انها من الكيفيات النفسانية وهي مغايرة
للطبيعة والمزاج بمغايرة الشعور والمغايرة في التابع وسبب للفعل بالنسبة الى الفاعل
وتعلقها بالطرفين على السواء وتقدم على الفعل بوجهين الاول انه لو لم يكن قبل الفعل
لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر والثاني باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة
انه لا يكون الايمان حال الكفر مقدورا للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى
لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان
القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع
الفعل يلزمها الاستغناء عنها لان حال صدور الفعل موجود فلا حاجة اليها لان يدخل
من العدم الى الوجود وتنافي الملزومات لازم للتنافي بين اللوازم فالقدرة لا تكون مع
الفعل واجيب عن الاول بان تكليفه لقادر في الحال بايقاع الايمان في ثاني الحال فان
قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل بالايمان لم يكن
مكلفا لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينتفي التكليف والقدرة التي هو شرطه اجيب
بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه ان يكون المكلف مقدورا في زمان وجوده
واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا على ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان
بتحصيل اخر لا بد ان يحصل وهو جائز ان استمر التكليف حال القدرة اقول فيه بحث اما اولا
فلان المكلف الذي ادركه المجيب مخصوص بمن امن بعد الكفر او كفر بعد الايمان فانه لما امن
صدق عليه انه قادر على الايمان على التقدير الذي فيه الكلام وهو ان يكون القدرة حال

الفعل لا قبله واما الكافر الذي لا يؤمن اصلا لم يكن قادرا على الايمان على التقدير المذكور قطعا
فلزم ان لا يصح تكليفه واما ثانيا فلان تكليف الفاعل حال الفعل بتحصيل ذلك الفعل الحاصل
به تكليف بالتحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته كالجمع فسقط ما ذكره في العلاوة قبل القدرة
عبارة عن كون الشيء بحيث يصح صدور الفعل عنه وعدم صدوره بالقصد ولما كان علمه تعالى
بالنظام الاكمل سببا لصدور الممكنات عنه فاذا انتسب الممكنات اليه من حيث صحة صدورها عنه
كان علمه بهذا الاعتبار قدرة واذا انتسب الممكنات اليه من حيث انه كاف في صدورها عنه كان
بهذا الاعتبار ارادة فالتغاير بين القدرة والارادة كالتغاير بينهما وبين العلم والذات
اعتباري فهو من حيث صحة الصدور عنه قادر ومن حيث تخصيص الصدور عنه بالفعل مريد اقول فيه
بحث اما اولا فلانا نعلم بديهة ان العلم معنى معلوم لكل احد يعبر عنه بالفارسية بدانستن
ودانش وكذا القدرة معنى يعبر عنه بتوانائي وتوان وكذا الارادة معنى آخر يعبر عنه بخواستن
وندرى ان هذه المعاني متغايرة فالعينية مفقودة والوحدة عنه فاندرك انها واحدة والاظهر
الكثرة بل الكثرة امر حاضر عند نفوس واحدة ولو ساغ لساغ ولم لا يسوغ ان نقول بياض
الثلج برودته وحرارة النار يبوستها وحلاوة العسل حرارتها وهي عين ذاتها وآثار
تلك الصفات ناشئة عن نفس الذات واما ثانيا فلان قوله كان علمه بهذا الاعتبار قدرة ثم فانه غير
بين ولا مبين ولا لازم مما ذكره وغاية ما لزم مما قرره ان يكون علمه مستلزما للقدرة ولا يلزم
ان يكون علمه نفس صحة الصدور واما ثالثا فلان قوله كان بهذا الاعتبار ارادة غير بين ولا مبين
وغاية ما لزم لو سلم هو الاستلزام لا الاتحاد واما رابعا فلان قوله فالتغاير بين القدرة
والارادة كالتغاير بينهما وبين العلم بل بين العلم وبين الذات اعتباري محل بحث ويتوجه
على ما قرره يؤدي الى نفي العلم والقدرة والارادة بالمعاني المتعارفة بل الحق منزه تعالى
الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يذهب عليك ان شيئا من تلك الايرادات لا يرد على
كلام المصنف قدس سره ولا شيء منها على شيء مما نقله عن الحكماء والمتكلمين وحاصل ما افاده في

فدده بو

قدرته تعالى على ما يستفاد من كلامه قدس سره انه تعالى قادر على كل مقدور متمكن من فعله وتركه واذا
فعل فعل بعلم وارادة وبلا الجاء واختيار فعله لا انه مجبور من غيره ولا يلزم من ذلك ان يكون
فاعلا لا لغرض ولا ان يكون مذهبه وارتضائه رأي هؤلاء وذلك بل انه رأى ما هو الحق على ما
يرى وخلاصة الكلام في المرام انه تعالى قادر على المقدور اي بمعنى انه متمكن من فعلها وتركها و
اختار فعلها مريدا عالما ولا يلزم من ذلك ولا مما نقله وسيأتي ان يكون نفس العلم بل غاية ما لزم
منه ان يكون القادر هو العالم من اتفق لما تقرر وتقدم في الفصول السالفة فتفطن بما اشرنا
اليه آنفا وتحقق عنده المراد وتبين لديه عدم ورود الايراد واما الجلال والجليل صاحب
الفضل بكرمه ما توهم وحسبه انه هو رأي الفلاسفة في كون صفاته عين ذاته فتقلده تحرز ولا تحره
وبصره وتوضيح الكلام انه تعالى قادر مريد اتفاقا من العقلاء والعلماء والحكماء والاخلاف في هؤلاء
في هذا وانما الخلاف في قيام مبادي اشتقاقات الصفات وينقح ذلك انه اختلف الاذ
في ان صدق المشتق هل يستلزم تحقق مبدأ الاشتقاق ام لا وعلى الاول هل يلزم قيامه بما
صدق عليه المشتق او يكفي كونه عينه فهناك ثلث احتمالات اولها عدم استلزام صدق المشتق
تحقق مبدأ وثانيها استلزامه لمبدأ وامتداد قيامه بما صدق عليه المشتق وثالثها استلزامه لمبدأ هو
عين ما صدق عليه المشتق او قيامه به فالاستاذ قدس سره اختار الرأي الاول في صفاته تعالى و
هو انه قادر مريد سميع بصير حي متكلم وكانه ليس شيء من السمع والبصر والكلام وهي مبادي
الاشتقاقات عين الذات وليس شيء من الصفات القائمة بالذات على ما هو رأي كثير من المتكلمين
والحكماء كذلك ليس شيء من القدرة والارادة عينه ولا قائما به ومعنى كون صفاته عين ذاته ان
صفاته تعالى هي المشتقات وليس لها المبادي لا ان مبادي صفاته عين ذاته على ما تقدم في الفصل
المتقدم وما دل دليل على انه عين القدرة لكنه هو ما حذا القادر ولا على انه عين الارادة لكنه
هي ما حذا المريد وكذا غيره من صفاته واما العلم فله معنيان وقد دل الدليل على انه باحد المعنيين
عين ذاته بخلاف سائر صفاته والمشهور من رأي الفلاسفة والمعتزلة ان مبادي الاشتقاقات

من الصفات عين الذات على ما هو مقتضى الرأي الثالث واشتهر منهم في توجيه هذا ان لكل صفة
من تلك الصفات وهي مبادي الاشتقاقات آثارا وآثار تلك الصفات كلها تظهر من ذات
واحدة فتكون تلك الذات عين من تلك الصفات والجادل المجلل اخذ هذا كما لا يخفى على
الناظر في كلامه ولما رد على الاستاد حيث قرر وجه عينية الصفات يتوجه عليه منع تشبيه انشأنا
الى شيء منها اتفاقا فتأمل وايضا يلزم ان يكون اطلاق هذه الصفات عليه مجازا الا ان كلام
المقدم في هذه الرسالة وغيرها يشعر بان زائدة مذهب الفلاسفة وظواهر عباراتهم ظاهرة فيما
اشتهر منهم سيما وقد وجه ما تقدم من التوحيد لا ما نقول انه قدس سره يقول ان الحكماء كثيرا
ما يطلقون المبادي ويريدون المشتقات على ما هو دابه واما هذا التوجيه ليس للحكماء انما
هو من زيادات المتأخرين المتكلمين الغير المتقنين وما تقرر به رأي الاستاد ويمكن ان
يصير به منضودا ضابطة قررها صاحب التلويحات في آخر المنطق للشفاء ما هو الطاء المبادر
ما اشرحها وانقيها واثبت بها ما اثبته في الالهيات ان كونه ومحصلها ما حصله من الوسائط
ان كل موجود بالذات يكون غير موجود آخر لذلك في بعض المواطن استحال اتحادهما في موطن
ابدا ولا يكون ذات واحدة عينهما قطعا بل هما متغايران اينما وجدا وحيثما حصلا دائما
ان صاحب العقل قلد الاستاد في نقل كلام اهل الكلام والايراد عليه بما اورده الا انه خالف
دابه فصرح بالانتحال والرد ولكن زاد من وساوس نفسه ما لا يخفى فساده كاصله فانه قال
قال المتكلمون ان القدرة في الحيوان من الكيفيات النفسانية وهي مصححة للفعل وعدمه وتعلقها
بالطرفين على السواء واختلفوا في انها هل يكون متقدما على الفعل ام لا فذهب الاشاعرة الى
انها مع الفعل والمعتزلة الى انها قبل الفعل واما القدرة المؤثرة في الفعل من حيث انها الموصوف
مقارن للفعل واقول النزاع انما هو في ذات القدرة كما يعلم من ادلة الطرفين انتهى مقالته ولا
يخفى فساد ما انتسبه لنفسه بوجوه شتى للكلام نقل وحش في تقدم القدرة على الفعل احدهما
هو الذي اورده الاستاد ايرادا اورده على ما اورد على ما افاده وثانيها ان القدرة يلزمها

كونها

كونها محتاجا اليها الفعل واذا كان مع الفعل لا يمتنع الاحتياج ثم قال اقول ضعفه ظ لان الحصول
لا ينافي الاحتياج الى العلة اقول وضعف هذا لا يخفى على من ادرك مقاصد هؤلاء فانهم يدعون
ان الفعل يحتاج الى قدرة سابقة عليه ومقصودهم من كلامهم كما لا يخفى على من وقف على آرائهم ان
القدرة يلزمها كونها محتاجا اليه الفعل الذي يليها ومتاخرا عنها زمانا يستعمل فيه رويته ويختار
احد الطرفين فيه فان ما يحصل بهذه القدرة يحصل بعد روية متاخرة عن التمكن في القدرة وهي ظ
ان هذا الوجه من الاحتياج لا يمتنع مع الفعل فقوله الحصول لا ينافي الاحتياج الى العلة لا يمنعه
بل لا مساس له في غرضه هذا ابطل ليس له طائل ولا يرجع الى حاصل تنبيه الباب في الارادة
قال المحقق الطوسي في شرحه لمسئلة العلم الارادة في الحيوان هو الشوق الى حصول المراد
وداع يدعو الى تحصيله او يعقل من ملائمه ولما كان من دأب العقلاء ان يصفوا ما زعم
باسماء اشرف طرفي النقيض وحسبوا ان كل ما يوجد بارادة اشرف مما يصدر الفعل عنه من غير
ارادة وضعوه على كل ما يوجد بالارادة وهي اخص من العلم ومرتبة عليه لان كل ما لا يعلم لا
يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال انه صفة زائدة
على العلم قديمة او محدثة بها يتخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال انه علم خاص بما في وجود
المخلوقات من المصالح الراجعة اليهم وهو الداعي الى الايجاد والحكماء زعموا انها العلم
بنظام الكل على الوجه الاتم الاكمل هذا تمام كلامه وفسره جمع من المعتزلة الداعي باعتقاد
النفع سواء كان يقينا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني الفعل و
تركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار ذلك الاعتقاد
مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وقالوا الارادة ميل يعقب اعتقاد النفع لانا كثيرا ما نعتقد
نفعا في شيء ولا نريده الا اذا احدث فينا ميل ورد بان ما ذكره من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على
تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق الى المحبوب لمن لا يحصل له اما في القادر التام القدرة
فيكفي الاعتقاد المذكور اقول هذا الرد مردود اذ قد استدل المستدل على ان اعتقاد النفع

في شيء غير ارادة فان في كثير من الصور نعتقد نفعا في شيء ولا نريده ويكون اعتقاد النفع غير الارادة
ولا يلزم مما ذكره الراوي ان يصير اعتقاد النفع ارادة بل غاية ما لزم من ذلك انه يحصل بعض
الافعال من القادر بدون الميل الذي هو الارادة فكيف يستقيم رد كلامه بذلك ثم الظاهر ان
الشوق الى الشيء هو الميل اليه وهو غير ادراكه بل هو امر تابع لادراكه والمذكور مع انه
صرح فيما نقلنا عنه بان ارادة الحيوان شوق كما اجزم في التجريد بانها نوع من العلم وذهبت
الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع وميل يعقبه فلا يكون شيء منهما لازما
لها قطعا غير ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن له طريقان متساويان في الافضاء
الى النجاة منه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه
ولا لميل يعقبه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد الارادة فانا نعلم بالضرورة انه مع دهشته لا يخطر
بباله الطلب الأرجح ليختار بسببه احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة فانه لو لم يوجد الارجح لم
يتوقف متفكرا حتى يفترسه السبع والمعتزلة ادعوا ايضا الضرورة فان من استوى عنده الطريقان
لا يرجح احدهما على الآخر باختياره الا لمرجح يختص بذلك الطريق فما دام الاستواء لم يتصور منه
الترجيح اصلا والتساوي من جميع الوجوه في الصور المفروضة ممنوع ولا يلزم من فرض التساوي
وقوعه قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان طبيعته تقتضي السلوك في الطريق
الذي على يساره لان القوة في اليمين اكثر والقوي يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور
على عقبه والجواب منع الضرورة والمعارضة بالضرورة اقول الجواب منظور فيه اما اولا فلان
الضرورة التي ادعاها الاشاعرة هي ان الهارب لا يلزم ان يخطر بباله طلب المرجح ولا يجب
احد الطريقين لشعوره بترجيح هذا الطريق والضرورة التي ادعاها المعتزلة على ما هو الظاهر انه
لم يرجح احد الطريقين بمرجح يختص به في نفس الامر يمتنع ان يسلكه الهارب ولا شك انه
لو لم يرجح احدهما على الآخر في نفس الامر بمرجح ولو بالقياس الى جميع ما هو سبب حركة
الهارب فيها ومع ذلك يتحرك في احدهما دون الآخر لزم تحقق الخاص بسبب يستدعي العام وذلك

مستلزم

مستلزم لترجيح احد المتساويين على الآخر بلا مرجح قال بعض المحققين لا يسمع كلام من يقول بصدور
الفعل من القادر من غير ترجيح احد الطرفين متمسكا بانه لا يجده فان الترجيح غير العلم بالترجيح و
انما يحتاج الى المرجح لا الى العلم به فيهما ما ان الضرورتان كلتاهما مطابقتان للواقع لكن لا تناقض
بينهما لجواز ان لا يكون شعور الهارب بترجيح احد الطريقين ويلزم وجوده في نفس الامر نعم
لو ادعى المعترض ضرورة لزوم شعور الهارب بترجيح احدهما على الآخر وادعى الاشاعرة ضرورة
جواز سلوك احد الطريقين مع انتفاء المرجح في نفس الامر كانت الضرورتان متعارضتين واما
ثانيا فلانا لا نم ان الارادة في الصورة المذكورة بدون اعتقاد النفع فان اراد بالنجاة
سلم الاشاعرة انها يخطر ببال الهارب فليس ان مقصود النجاة كما لا يذهب على ذي مسكة بل ان
يصدق بان في الهرب نجاة وهو اعتقاد النفع في الصورة المذكورة ويستدل على مغايرتها
للشهوة لانه يرى ان النفس الى الامور الملذة بان الارادة قد تتعلق بنفسها بخلاف
الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها بل تتعلق بالملذات واذا كانت متعلقة بنفسها كانت مغايرة
عن الارادة كما قيل لم يقل ما يشتهي فيقول اشتهي ان اشتهي وبان الانسان قد يريد شرب
الدواء البشع ولا يشتهيه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد
وجد كل منهما بدون الآخر وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود واقول لا خفاء
في انك تقدر على ان تقصد بعض الاشياء وان لا تقصده والمقصد قد يصلح لان يتعلق به القدرة
وقد لا يصلح لذلك وعندي ان الارادة هي القصد الصالح لان يتعلق به القدرة واما الشهوة
فميل طبعي غير صالح لذلك ولذلك يعاقب المكلف بارادة المعاصي عند بعض ولا يعاقب باشتهائها
اتفاقا قيل فسر المتكلمون الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وقيل هي في الحيوان شوق
متاكد الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وقد
يشتهي الانسان ما لا يريده كالاطعمة اللذيذة بالنسبة الى العاقل الذي يعلم ما في اكلها من الضرر
وقد يريد ما لا يشتهيه كالادوية البشعة النافعة يريد الانسان تناولها لما فيها من النفع و

وفرق منها بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل جبلي طبيعي وقيل لهذا يعاقب الانسان
المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وهو لاء جعلوا مبادي الافعال الاختيارية
في الحيوان خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة
والقوة المحركة والاولون اسقطوا الاجماع وجعلوه نفس الشوق المتاكد اقول في كون القصد
والارادة من الافعال الاختيارية نظر اذ لو كان كذلك لاحتاج الى قصد آخر ولزم التسلسل والقول
بان بعضه اختياري دون بعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الظاهر انه اذا غلب الشوق تحقق
الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية ينتهي الى الامور الاضطرارية يصدر عن الحيوان
بالايجاب فان اعتقاد النفع واللذة يحصل من غير اختيار وكذا الشوق التابع له وتاكده فتحرك القوة
المحركة اضطرارا فهذه امور مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن كون علمه والشوق
التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك ثم من جعل الشوق غير الارادة وفرق بينهما بما سبق
يلزمه ان يكون تناول الاطعمة المشتهاة النافعة بالنسبة الى العالم بنفعها مع كراهته اياها صادرا
عنه من غير شوق وتناول الاطعمة اللذيذة الضارة بالنسبة الى العالم بضررها صادرا عنه من غير ارادة
الا ان يقال الميل الشهواني الذي سماه الميل الجبلي في الاول وانتفاء الاختياري في الثاني ولئن
نوقش في الثاني فلا محيص عن الاول وح لا يكون مبادي الافعال الاختيارية خمسة فان قلت فكيف
يحقق الثواب والعقاب فان ذلك يتوقف على ان يصدر الانسان عنه الفعل ثم تعاقب بعض المعاصي
ويثبت بعضهم قلت قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله تعالى لسابق استعداد
وليس لاحد من العباد على الله تعالى حق حتى يكون منعه عن ذلك ظلما تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول فيه
بحث اذ اولا فلان من جعل القصد من الافعال الاختيارية ما ادعى الكلية وبهذا سقط نظره والقصد
والظاهر من قوله لو كان كذلك لاحتاج الى قصد فان القصد ربما يحصل من غير قصد آخر بل بالطبع من غير
التعمد والقصد وحكمه بالتحكم تحكم كما ان الوجدان شاهد بان القصد الى شيء وارادته قد
يكون بمجرد اشتهاء الطبع وقد يكون بالتعمد والقصد الاختياري بملاحظة المنافع واما ثانيا فلان

وله فلان اعتقاد النفع اللذة يحصل من غير اختيار ان اراد الكلية فهو تم بل اعتقاد النفع مقصود
انما يحصل بالقصد الاختياري بعد ملاحظة المنافع والفوائد بالدلائل وان اريد الجزئية فغير
نافع له وكذا قوله مبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية كلية تم وجزئية
غير نافع بل الحق ان الشوق قد يكون اختياريا مستفادا من امور عقلية وملاحظة مصالح ومنافع يقينية
او ظنية غير طبيعية وقد يكون اضطراريا ناشئا عن مجرد اشتهاء الطبع واما رابعا فلان الاجماع
هو الاعزام وتصميم العزم والعزم هو القصد والارادة العزم المصمم ثم يصير بعد ذلك بالفعل و
اشتهاء الطبع مصمما والارادة العزم المصمم يسمى عزما وشوقا وربما يحصل الشوق بالارادة مستغنية
عن اشتهاء الطبع فللشوق معنيان الاول الارادة والعزم المصمم مطلقا الثاني الارادة الطبعية
الخالية عن القصد وتحصل الفعل وكذا الارادة وربما يطلق على الارادة العزم المصمم وربما يطلق
على المصمم البالغ حد الاجماع وللحكم على احد من الاذكيا بعد ما مهدنا انه ينظر حل حل اشكالاته
واشتباهاته بل كلها واما رابعا فلان الجواب الذي اختاره بقوله قلت غير تام وليس
بجواب وانه لغير صواب وهو خطأ نه تذكرة اهل التذكر والوعد في نظر الناظر المناظر مستغط
بل قوسط واما خامسا فلانه لو كان الامر على ما اوهمه او توهمه لكان الصانع المختار مجبورا او عندي
ان الارادة هذا القصد الصالح لان تتعلق به القدرة فانه مريد بقصد ايجاد ما هو خير فيتعلق به قدرته
فتوجده وحيث تقرر انه لا يلزم من صدق المشتق صدق المبدأ لم يلزم ان يكون له ارادة زائدة
المقصد الثامن في صفاته الحق الصريح بالراي الصحيح انه تعالى مريد عالم قادر وظاهر ان كل عالم قادر
مريد حي اما انه عالم فلما يعلم كل عالم عاقل عاشق واما انه قادر مريد فلان جميع ما سواه وكلها
عداه حادث زمانا ولا يستند الحادث الزماني الى القديم الموجب فلا يصدر عنه حادث الا
بارادة وقدرة هذا هو طريق المليين ومسلكهم وفيه ما فيه والفلاسفة بعد تقريرهم تجرده
استدلوا على انه تعالى معلوم وعلم وعالم بنفس ذاته واقروا بصفاته وما ورد فيها بالمعاني
الكامن الشريعة الحقة الباهرة بل ولو بها بالقول الى العلم الذي هو نفس الذات او الى الاعتبارات

الغير الموجودة من الصفات والارادة وانها بمعانيها الثلاثة واحدة متحدة في عين الذات حتى
يظهر من تلك الذات اثار جميع تلك الصفات على ما يروى من المتاخرين منهم وذهب اليه المعتزلة
ولو كان هذا الحكم اقالوجه ما يقتضيه فتنبه لهذا ولا تتبع الاهواء والمصنف قدس سره اراد تقرير ما هو حيث ه
المشهور عند الجمهور من المتاخرين والمعتزلة الغير الاخير تاويل لاخر غيره قيل لما تصدى لتقرير معاني
هذه الصفات على ما هو المعلوم المعروف من العرف وحيث شرع في تقرير القدرة والارادة و
العلم شرع في الحيوة لمناسبتها اياها في توقفها بالفعل وقدمها على السمع والبصر والكلام
المعلومة بالكلام والفعل ولكون المعروف من الحيوة حيوة الحيوان وقواها وحواسها وقواها
صفة اخرى ويعني اخر غير قوة الحس والحركة والقدرة واشار الى ان للحي معنى يصح ان يتصف به
غير الحيوان وانه تعالى حي بهذا المعنى بوجوه منها ما اشرنا اليه اولا واليه اشار بقوله قال
بعض الحكماء ومنها ان الحي اشرف من الميت والجماد والعقل الصريح يحكم باتصاف الاشرف من طرفي
النقيض اذا صح اتصافه فلا بد ان النقص بوجوه شتى للحي والله اعلم انما الكيفية بهذا وتصدى لتقرير
صحة اتصافه بلزوم اتصافه بانه حي بقوله ولما وضوحه اي فان قلت في هذا الوجه زيادة بل مصادرة
فان لزوم كون القادر العالم المريد حيا كاف وهو الوجه الاول فاي حاجة الى زيادة هذه زيادة
سرب الحي في الحيوة قلت هذه الزيادة وجه اخر بعد اخر بعد اعتبار صحة لازمه من اللزوم بدون
اعتباره تامل فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة ومنها ان الفيض لا يحصل الا من فيض عنده اصله و
اقنومه وهذا ما قرره الاشراقيون من اخرهم والجواب عن النقوض الظاهرة ورنها حيث قررت
رائهم في قوة وعلى هذا يكون الحي حيا ولا يلزم ان يكون المميت ميتا فانه يميت بتقدير الاماتة على
ما اشرت اليه لا باتصافها فانها عدمية وان الموت عدمي وهو زوال الحيوة فاذا زال استعداد
الحيوة لم يفض عن اصلها ولم يلزم زوالها عنه كما اذا اعرى المانع عن حصول نور الشمس لا يحصل و
لم يزل عنها فان قلت انه تعالى فياض للصور والاعراض غير متصف بشيء منها قلت قد اشرت الى
جواب هذا بوجوه شتى فلا يغفل عنها وتنبه بان اقنوم الحيوة واصلها وينبوعها لا يكون الا

شا

على ما حكم به مذاق اهل الاشراق ويؤيده ما ورد من موارد النبوة والولاية على ما تيسر الله بقوله
ونعم ما قال واحد من اهل بيت النبوة والولاية والاشراق فان له وجه مكشوف ظاهر الجواب
لما من صاحب ظاهر الكشف الاشراق ظاهر باهر هو ان الله تعالى خلق كل ما خص بالخلق بقدرته وغيره
بعضه وقدره وتقويه كقدرته عام تام كامل شامل وجه آخر الله نور السموات والارض فكل
نور بعضه وكل ظلمة بقدرته فكيف نقص نور ظلمة وجه آخر العارف اذا كمل كماله وتم رياضته
عرف ان كل ما لغيره من علم وقدرة وارادة وحيوة كانه قطرة من بحر علمه وقدرته وارادته و
حيوته فيتقرب ويتجلى بالخلافة يروى من الاحاديث القدسية لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل
حتى احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي ينظر به الحديث حيوة الحيوان اصح
تقتضي الحس والحركة فاستدل لو لعلا مغايرتها لقوة الحس والحركة ولقوة التغذية الحيوانية بان
الحيوة موجودة في العضو المفلوج والعضو الذابل والاسنان الذابلة للبعض كالمنتن من غير
حس وحركة في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الحس والحركة وعدم الاغتذاء
لا يدلان على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها
الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل من الحيوة لحفظ العضو عن التعفن
باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية غير باق والباقي غير الزايل ورد بانه يجوز
ان يمتنع قوة عن بعض اثارها دون بعض لخصوص المانع بالنسبة اليه وكذا البعض اقول لا شبهة
على المقدرة في الصناعة ان القوى انما تعرف باثارها لا بذواتها فاذا ثبت ان اثر الحيوة
غير اثر قوة الحس والحركة وغير اثر قوة التغذية كانا قوتين سواء كان الذات واحدة و
يصدر عنه اثرين بشرطين مثلا او كثرة قال بعض الحكماء الجهة المعتبرة في كون الشيء حيا و
الحيثية التي بها ولاجلها يصدق الحكم على الشيء بانه حي هي ان يكون الشيء دراكا فعالا وان
لم يكن عالما وفاعلا بكل شيء بل لبعض الاشياء وان لم يكن عالما وفاعلا لذاته بل بواسطة قوى
وغيرها واذا كانت الجهة المعتبرة في كون الحي حيا ما ذكرناه فيستحيل ان يكون فاعليته فاعل

عالمه عالم بعاد لان عالمه الاول الحق و فاعلية لم يعاد له شي آخر في الحيوة وحينئذ بل كل
حيوة غير حيوته بمنزلة اثر الشي ورسمه وقال بعض المحققين المستند في اثبات حيوته تعالى هو ان
العقلاء لما وصفوه تعالى بالطرف الاشرف من طرفي النقيض ولما وصفوه بالعلم والقدرة وجدوا
ان من لا حيوة له يمتنع الاتصاف بهما وصفوه بالحيوة كما سماوي اشرف من الموت الذي يقابلها للعالم
ونعم ما قال واحد من اهل بيت النبوة عليهم السلام هل سمي عالما قادرا الا لانه وهب العلم
والقدرة للقادرين و كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود
اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار يتوهم ان الله تعالى زبانيين
فانهما كمالها ويتصور ان عدمها نقصان لمن لا يكونا له هكذا حال العقلاء فيما يصفون الله
تعالى به كما احببت والى الله تعالى المفزع و ما العصمة ذلك قوله تعالى سبحان ربك رب العزة عما يصفون
قيل الحيوة في الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة واستدل على تغايرهما للحس والحركة بان العضو
المفلوج حي والا لتعفن وليس فيه الحس ولا الحركة الارادية واورد عليه ان العضو المفلوج
ليس مسلوب الحس بالكلية نعم لو استدل بالعضو الخدر لكان اتم وعلى تغايرها لقوة التغذية
بان العضو الذابل حي وليس بمتغذ واورد عليه انه يجوز ان يكون قوة التغذية ضعيفة فيكون
تغذيتها اقل من التحلل وكذلك يظهر الذبول واقول فيه بحث اما اولا فلان الاقتصار لكن
اورد مجمل مهمل غير محصل يرد عليه ما يرد عليه مما لا يرد على غيره واما ثانيا فلان الشيخ الرئيس
استدل على ان الحيوة غير الحس والحركة بان تلك القوة مفقودة في المفلوج وعلم ذلك المفقر بما
علم سائر احوال البدن من العلامات المعتبرة في صناعة الطب وعليها مدار المعالجات التي الطا لامر
في كل فن يستدل على مطالبه بما يليق به وتوضيح ذلك ان الفالج استرخاء احد شقي البدن وله
علتان احدهما سدة دماغية في مجاري الاعصاب ومعاثيها مانعة عن نفوذ الروح النفسانية
والقوى المدركة والمحركة الى تلك الاعضاء فيبقى مسترخية معطلة خالية عن تلك القوى والروح الحامل
للسدة المانعة لنفوذهما ومجيئهما وثانيهما رطوبة بالمسوطة في الاعضاء المفلوجة مانعة عن فعل القوة

القوى

القوى والحكيم العارف بالعيون صاحب القانون يستدل بالفالج الحادث بالوجه الاول و
والاستدلال به تام لا يرد عليه امثال تلك الايرادات الواهية التي لا تخفى وههنا على
النفوس الداهية وليس في عبارته دلالة على ان الاستدلال بجميع اقسام الفالج باى علة كان
بلا دليل الذى اشار اليه ان العضو المفلوج الخالى عن قوة الحس والحركة له حيوة فلو كانت
الحيوة تلك القوى بعينها لما يفارقها ولم يتحقق هذا بدون ذاك وهذا احد اعبارة
اخرى المفلوج قد تخلو عن قوة الحس والحركة ولا تخلو عن الحيوة ثم على ان للتعميم ايضا وجها
واما ثالثا فلان الايراد بمنع سلب الحس والحركة مع انه مكابرة غير نافعة واما رابعا
فلان الاستدلال بالعضو المتغذى غير تام لان الحس والحركة فيه غير تام لانه غير حاصل
بالتمام واما خامسا فلان الايراد الذى اورده ثانيا على دليل مغايرتها القوة المتغذية
غير وارد وهو مبنى على الغفول عن المراد بالذبول وذلك ان بعض الاعضاء قد يعرض
له مرض في سن النمو او الوقوف فيفقد قوة الغذاء ويذبل وهو المراد بالذبول حيث
اضيف الى العضو ويعلم ذلك بعلامات يعلم بسائر الدلالات والذبول بهذا الوجه اعني
وليس هو الذبول الذى لا يكون في سن الشيخوخة بعد الوقوف وعلى هذا لا يخفى فساد الايراد
المبتنى على عدم الوقوف والفرق بين الذبولين المرضى والطبيعي واما سادسا فلانه
قاصر مقصر في الفعل واى عاقل يجوز ان المستدل بالقوة من القياس الفاسد وكانه لجلالة
شانه لم يعرف المتغذى من قوتها فوقع فيما وقع وعرض له ما عرض واما سابعا فلانه بما
اورده في الايراد تم الاستدلال اذ يكون ان يقال لو كانت قوة التغذية هي الحيوة لضعف
كما ضعفت وليس فليس واما الذى اوهم او توهم من ان الدليل على انه حى سميع لا يعطى فقد
عرفت دفعه التاسع في سمعه وبصره قد علم بالضرورة من دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ان البارى
سميع بصير والقرآن والحديث مملوان بحيث لا يمكن تاويله والا انكاره واليه الاجماع
منعقد عليه فلا حاجة الى الاستدلال عليه كما هو حق سائر الضروريات الدينية قد يحتج

ابو الحسن الاشعري الى ان السمع نفس العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما صفتان
زائدتان على العلم ولما دلت القواطع العقلية على انه تعالى منزه عن الآلات قالوا احتياجنا لها
الى السبب لعجزنا وقصورنا وذات الباري تعالى بريء عن القصور فيحصل له بلا آلة ما لا يحصل لنا
الا بها واورد عليهم انه يلزم تعدد القدماء واقول لا شك ان للسماع والابصار نحوان مخصوصان
من العلم بالمعنى الاعم وانما اختصاصهما بانكشاف معلومهما بوجهين مخصوصين بهما وان من له هذان
النحوان من العلم كان سميعا وبصيرا وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار
ولما ثبت ان الباري تعالى عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته ولا شك يكون عالما بالمسموعات
والمبصرات بالوجه الذي يدركهما الحواس بواسطته فيكون له هذان النحوان من العلم بذاته اذ لم
يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يجب ان يكون بالحواس واذا كان له هذان
النحوان من العلم اللذان هما السماع والابصار كان لا شك سميعا بصيرا وذاته من حيث
انه يتصف به الباري بالسماع والابصار يكون بمنزلة السمع والبصر وعلى هذا يصدق عليه السميع
والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا يلزم تعدد القدماء لان السمع والبصر فالعلم نفس الذات
باعتبار توضيح الكلام في المرام انه تعالى باتفاق اهل الملل سيما الاسلام سميع بصير فاختلف
الاعلام من اهل الكلام في هذا المقام فالمعتزلة كالشيخ الاشعري ذهبوا الى ان سمعه علمه بالمسموعات
وبصره علمه بالمبصرات وسائر الصفاتية المذهبين قالوا انهما صفتان زائدتان على العلم
والمصنف قدس سره اختار الاول لكنه جعله وجها آخر فراى فيما سمع رايا فحملا نورده وحمله
انه تعالى يعلم المعلومات كلها بوجه في الازل وانه يعلم المسموعات بوجه آخر وكذا المبصرات
وانه سميع عبارة عن علمه بالمسموعات بهذا الوجه الخاص لا الاول وكذا انه بصير عبارة عن
علمه بالمبصرات بهذا الوجه الآخر الخاص وليس شيء من سمعه وبصره هو علمه الاول على ما هو الظاهر
في المذهب الاول واطلق علمه الذاهبون اليه على آخرهم بل كل منهما وجه آخر من العلم غير الاول
هذا الحاصل اصالة السمع والبصر ولا يخفى على من له سمع وبصر انه يرد على هذا ايرادات ينبغي

ايراد

ايراده ورده او لبيان ان هذا الوجه الخاص من العلم الذي قد زعم انه غير الوجه الاول ان كان غير الذات
عليها افاده اخر لم يكن الاول عين ذاته وتقرر او لا فيما تقدم انه عينه وان كان غير الذات
لزم زياده الصفات وجوابه ان هذا الوجه كساير الصفات عين لمطلا داى المحقق قدس سره
فتوضيح ان الذي هو عين الذات انما هو صفة محمولة من انه عالم بهذا الوجه ولا يلزم ان يكون
لهذا المشتق كساير المشتقات مبدا يكون عينا او زائدا فالعالم بها ذات واحدة تحمل عليها
محمولات كثيرة فلا تم انه اذا كان هذا الوجه بهذا الوجه عين الذات لم يكن الوجه الاول بهذا
الوجه انه عينه واما على المذهب المشهور عند الجمهور فلما سلموه وقرروه من اتحاد صفات
كثيرة كالعلم والقدرة والارادة والحيوة وظاهر ان المخالفة بين هذا اشد من المخالفة بين علمين
فمن جوز الاتحاد بين هذه لا يتحاشى عن وحدة هذين وثانيها ان هذا الوجه الخاص من العلم
العلم الذي سميته سمعا او بصرا ان كان علما بوجه جزئي لزم ان يكون للعالم به الات
وقوى جسمية لما علم في العلم من ان الجزئي لا يعلم الا بالة جسمية وان كان كليا لزم ابطال
الكلي وسماعه وجوابه انا نختار الاول ولا نبا على ان الذي علم في العلم ان علمنا انما هو في
علم لم يكن المعلوم بالعرض الخارجي حاضرا الا في كل علم بكل وجه وثالثها نبا على ان الذي مضى كان
تحريرا او تقريرا لراي الفلاسفة لا تحقيقا لما هو الحق عنده وقد مضى ايضا والان حقق قايلا
انه يعلم الاشياء بجميع الوجوه ولا يخفى ان لجميع الوجوه وجهان احدهما وجوه المعلوم وعلى
هذا الاول في المضي ولا يحصل المدعى وثانيهما وجوه العلم وهذا مفيد في ثبوت الدعوى والكافي
فلما لا يتكلف لما لا يخفى فالاولى ان يحمل على هذا او يجاب عن الثاني بما اشرنا اليه انفا وثالثها انه
اذا كان عالما بالكل بكل وجه لزم ان يكون شاما وذايقا لامسا كما انه سميع بصير وجوابه
انه ما ورد في الشريعة اطلاق هذه الالفاظ فلا نتوقف ادبا ولم يشتهر ولهذا اشار الشيخ اليه
في بعض التعليقات ورابعها انه ان كان سميعا بصيرا فان كان في الازلي كذلك لزم كونه
سميعا المسموع غير موجود وبصيرا المبصر غير موجود وان كان بعد حصول المسموع والمبصر لزم

العرف حيث يسمع ويبصر ما لم يسمع ولم يبصر وجوابه بعد التنبيه بان هذا الايراد يرد على
كل من يقول بسمعه وبصره ولا يختص به ما اجابوا عنه بان الصفة قديمة والتعلق حادث
لكن الصواب عندي وجه آخر قررته في موضعه قيل قد تعاضدت الادلة السمعية على انه تعالى سميع
بصير واختلف في انهما راجعان الى العلم فيكون سمعه عبارة عن العلم بالمسموعات وبصره عن العلم
بالمبصرات او هما صفتان زائدتان فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والحكماء الى الاول
وسائر المتكلمين الى الثاني واقول ان ظاهر النصوص كونهما صفتين زائدتين متغايرتين للعلم الا
انه تعالى عالم بالمسموعات والمذوقات والملموسات ولم يثبت بازائها صفة له تعالى فلو كان
السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمهما حكم سائر المحسوسات ولم يتعرض لاثباتهما بخصوصهما
كما لم يتعرض بخصوص ادراك سائر المحسوسات في تسميته باسم مخصوص فلو ارجع الصفات الموردة
في النصوص الى بعضها الى بعض لساغ مثله في الصفات الاخر كالقدرة والارادة والكلام على
على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا يظهر وجه ارجاع هاتين الصفتين بخصوصهما الى العلم من بين سائر
الصفات مع ان ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة والاحتياج الى الآلة انما هو في حقنا والباري تعالى يدرك
المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور المتكلمين من انه تعالى يدرك
الجزئيات بالوجه الجزئي فالباعث على تخصيص هذين الادراكين بالرجوع الى العلم بل القول بانهما
صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يدل
السمع على اثبات صفة اخرى بازائها كالذائق واللامس والشام فحكم برجوعه الى العلم وليت
شعري ما الباعث للشيخ الاشعري على ذلك مع ان تسميته وطريقته الحمل على الظواهر واقول لعله
انه ايراد غير وارد وفيه بحث اما اولا فلانه قوله ولم يثبت بازائها صفة له تعالى حكم بها
القاضي العادل بلا بينة ثم نقضه بعد هذا وما يدريك انه لم يثبت بازاء كل صفة وعدم اطلاق
الشام والذائق واللامس لا يدل على عدم الصفة لجواز ان يكون عدم الاطلاق لمانع لفظي او
معنوي عقلي او نقلي ويكون كل صفة فيدرك مدركات كل من تلك الحواس بوجه جزئي لا بانه حسي

واما ثانيا فلان الشرطية المدلول عليها بقوله لو كان السمع والبصر راجعين الى العلم كان حكمهما
حكم سائر المحسوسات ممنوعة فان شيمة الشيخ وطريقته على ما سلف محافظة الظواهر ولا يصير الى التأويل
الا الضرورة بل يحمل الالفاظ الواردة في الاحاديث والايات على معانيها الموضوعة اللغوية
ولا ضرورة فيها الا الضرورة وليس المتبادر من السمع والبصر معنى لا يرجع الى العلم ظاهرا او الظ
المتبادر من القدرة والارادة والحيوة غير الظاهر المتبادر من العلم فلهذا لا يحكم برجوع هذه الى العلم
ويحكم برجوعهما اليه واما ثالثا فلانه لا يلزم من كون سمعه وبصره علما بالمسموعات والمبصرات
ارجاع الصفات الى الصفات ولو سلم اللزوم فبطلان اللازم ممنوع الى ما قررت واعترفت غير
مرة ان الصفات واحدة متحدة مع الذات واما رابعا فلان دلالة النصوص على زيادة الصفات
وكثرتها ممنوعة واما خامسا فلان تخصيصهما بالزيادة دون غيرهما غير بين ولا مبين
العاشر في كلامه تعالى تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تعالى متكلم وقد ثبت صدقهم بدليل
المعجزات من غير توقف على اخبار الله تعالى بصدقهم على طريق التكلم ليلزم الدور ومنهم من استدل
على ذلك بما حسبه دليلا معقولا وان لم يكن معقولا ولا مقبولا وهو ان عدم التكلم ممن يصح
اتصافه بالتكلم في الحي العالم القادر نقص واتصاف باضداد الكمال وهو على الله تعالى محال
وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام كما في السكوت فلا خفاء في ان
التكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من الخالق انتهى كلامه وفساد هذا الكلام مما
لا يخفى على ذوي الافهام وبالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون البارى تعالى متكلما
وانما الخلاف في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند الاشاعرة كلامه ليس من جنس الاصوات او
الحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تعالى منافية للسكوت والافة كما في الخرس والطفولية
هو بها امر ونهي مخبر الى غير ذلك يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة فانه اذا عبر عنها بالعربية
فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فزبور وتورية والاختلاف في العبارات دون
المسمى كما اذا ذكر الله بالسنة متعددة ولغات مختلفة قال صاحب المواقف هو معنى

قائم بالنفس معبر عنه بالالفاظ وهو الكلام حقيقة وهو قديم قائم بذاته تعالى وهو غير العبارة اذ تختلف
العبارات بالازمنة والامكنة ولا تختلف الكلام النفسي الذي هو معنى قائم بالنفس واحد
لا يتغير مع تغير العبارات باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير والكلام النفسي غير العلم
اذ قد يخبر الرجل عما لا يعلم بل يعلم خلافه او يشك فيه وغير الارادة اذ قد يامر بما لا يريد وبالجملة اثبت
الاشاعرة صفة مغايرة للعلم والقدرة سموها كلاما نفسانيا وقد تكلفوا لاثباتها ادلة كلها
مدخولة ولذلك خالفهم في هذا جميع الفرق وذهبوا الى انه لا معنى للكلام الا المنتظم من الحروف
المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية
ان تلك الاصوات والحروف مع توالبها وترتب بعضها على بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة
مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الباري وان المسموع من اصوات
القراء والمرئي من سطر الكلام كلام الله القديم وكفى شاهدا على جهلهم ما نقل عن بعضهم
ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القرآن وانتظم حروفا ورقوما
هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديما بعد ما كان حادثا ولما رات الكرامية ان بعض الشر اهون
وان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه
قائم بذات الله وانه قول الله تعالى لا كلامه وانما كلامه تعالى قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث
لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو حادث بالقدرة غير محدث
وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة والمعتزلة لما تفطنوا ان المنتظم من
الحروف حادث والحادث لا يقوم بذاته تعالى ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خالق للكلام في
بعض الاجسام واحترز بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه
الجمهور ثم المحل عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن تبعه من المتاخرين انه من جنس الاصوات والحروف
لا يحتمل البقاء وانه ما خلق مرقوما في اللوح المحفوظ وكتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن
ما خلقه الباري ووراه القاري من الاصوات المقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه

انه

من غير جنس الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وكتبتها ويقع عند المكتوب
والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا فهو واحد لا يزداد بازدياد
المصاحف ولا ينقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها وبالجملة اضطرب كلام اهل الكلام في
كلامه لاشكال اشكل الامر عليهم وحيرهم وذلك لان ههنا قياسين متعارضين ينتج احدهما
كلام الله تعالى وهو ان كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ينتج حدوثه
وهو ان كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه
حادث فاضطروا الى القدح في احدى القياسين بمنع بعض المقدمات ضرورة امتناع حقية النقيضين
فالحنابلة قالوا ان كلامه حروف واصوات يقوم بذاته تعالى وانه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال
بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا عن المصحف فهؤلاء صححوا القياس الثاني
وقدحوا في كبرى القياس الاولى والمعتزلة قالوا كلام الله تعالى اصوات وحروف كما ذهب
اليه الحنابلة لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل يخلقها الله تعالى في غيره كجبرئيل والنبي عليهما
السلام ومعنى كونه متكلما انه خالق للكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية
فهم ايضا صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة قالوا كلام
الله ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى بالكلام النفسي وهو مدلول
الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم فقد صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس
الثاني هذا ما ذكره المحقق قدس سره مما اشرنا اليه الا انه تفصيله وبالجملة خلاصة الكلام في المقام
ان المعتزلة منعوا كون الكلام من الصفات والكرامية كون كل صفة قديمة والاشاعرة كونه من
جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية
والكرامية فبقي النزاع بين المعتزلة والاشاعرة وهو عائد حقيقة الى اثبات الكلام النفسي ونفيه
فان القرآن هو هذا المؤلف من الحروف الذي هو الكلام اللفظي فلا نزاع للاشاعرة في حدوث
الاصوات والحروف ولا للمعتزلة في قدم النفسي لو ثبت والمعتزلة تمسكوا بان القرآن هو

هذا الحادث لا ذاك بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين محمد صلعم في العوام والصبيان
ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة
وعليه انعقد اجماع السلف واكثر الخلف في هذا الحادث ربما يوهم انه لا نزاع في كلامنا فلا يتعقل
عند العاقل انه مما يشتهر ويثبت بالنص والاجماع فان الخواص القرآن ربما يصدق على هذا المؤلف
الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كثيرة اشار المصنف قدس سره الى ثمانية منها الاول كونه
ذكر القوله تعالى وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك ولقومك والثاني كونه عربيا لقوله تعالى انا انزلناه
قرآنا عربيا والثالث كونه منزلا على النبي عليه السلام بشهادة النص من تلك الآية وامثالها
فان الآية المورودة لاثبات الخاصة الثانية نص في ثبوت الثالثة ايضا ولما نظر الى شيء لا يكاد
يخفى والرابع كونه مسموعا لقوله تعالى حتى يسمع كلام الله والخامس كونه مكتوبا في المصاحف بالاجماع
ثم انهم اوردوا على هذا الوجه شيئا واجابوا عنه بشيء وانه لم يكن شيء منهما شيئا وهما ما
اشار المصنف اليهما بقوله فان قيل المكتوب في المصاحف هو الصورة والاشكال لا اللفظ
والمعنى قلنا بل اللفظ لان الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجائية نعم المثبت في الصحف هو الصور
والاشكال مقرونا بالتحدي لكونه معجزا بالاجماع والسادس كونه مفصلا الى سور وآيات
لقوله تعالى كتاب احكمت آياته ثم فصلت والسابع كونه قابلا للنسخ وهو من امارات الحدوث
لانه اما رفع او انتهاء لا شيء منهما متصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه والثامن
كونه واردا على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه
اذا اردنا شيئا قلنا له كن فيكون فقوله كن امره وهو قسم من كلامه متأخر عن الارادة الواقعة
في الاستقبال لكونه جزاء له انتهى كلامه وتمسكهم على ما اراد المصنف بطلانه بادى فيه زيادة قوة
ومتانة والا فلهم تمسكات ضعيفة معقولة وغير معقولة مقدوحة ثم انه لما فرغ قدس سره من نقل
كلامهم جميعا نظره اعرض عن كثير مما تزلزل مبانيه واشتغل بالاشارة الى شيء مما فيه فقال
اقول قد اى فيما تمسكوا به من الوجه الثاني حيث اجابوا عن الايراد المورود على اثبات الخاصة

الخامسة

انما ثبت لغيره كونه مكتوبا بالنظر فانه قولهم بل اللفظ اي بل المكتوب هو اللفظ ثم وما اوردوا
لاثباته مقدوح لا يتم التقريب به اذ لا يلزم من كون الكتابة تصويرا للفظ بحروف هجائه ان
يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس على الجدار مثلا تصوير للفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش
ليس فرسا بل نقشه المشبه به فكذا المكتوب صورة اللفظ المشبه به لا نفسه ثم انه قدس سره اعرض
عن وجوه النظر في كلامهم لما لا يخفى وشرع في تقرير ما هو المطلب في المبحث فقال واجاب
الاشاعرة عنهما اي عن الوجهين الاخيرين اللذين اوردهما المعتزلة لاثبات مطلبهم بانه
لا نزاع في اطلاق لفظ اسم القرآن وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك على الكلام النفسي وهو المعنى القائم
بالنفس الذي هو مدلول الكلام اللفظي وهو مغاير للعلم والارادة والكراهة وسائر الصفات
وهو قديم وعلى اللفظ المسموع وهذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة والاصوليين
والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات الحدوث واطلاق في بين اللفظي
عليه ليس مجرد انه دال على كلام الله تعالى اي الكلام النفسي حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى
لكان هذا الاطلاق بحاله بل لانه اختصاصا اخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان الملك لقوله انه لقول
رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لذلك المؤلف المخصوص القائم باول لسان اخترعه الله تعالى
فيه حتى ان ما قرأه كل احد سواه بل انه يكون مثله لا نفسه وقيل هما اسمان لهذا المؤلف كما
هو هذا المؤلف من غير اعتبار خصوصية المحل والثاني هو الاصح وذلك انه اي كل من الكلام والقرآن اسم
له اي للمؤلف لا من حيث تعين المحل بل بما هو مؤلف في النوع من التأليف فيكون واحدا بالنوع و
يكون ما قرأه القاري اي قارئ كان نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل سفر وكتاب بالنسبة الى لفظه
وعلى التقديرين فقد يجعل اسما للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسما للمعنى الكلي الصادق على
المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه هذا تمام كلام الاشاعرة في الكلام ولا يخفى على اولي الايدي و
الابصار من ارباب الانظار ان مواضع النظر فيه كثيرة شتى وفي داخل الكلام فيه عدد لا يكاد

يصح الا انا لا نهتم بايرادها فلنعرض عنها ونشتغل بتحقيق ما حققه وافاده المص قدس سره حيث قال
اقول في الجواب نظر اما اولا فلان المعتزلة اقاموا الادلة الظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة
المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين محمد صلعم ومن البين ان القياسين المتعارضين
جاريان فيه والاشاعرة ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن
بهذا المعنى هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان
المذكوران وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال
بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان المذكوران لا يخفى ما في هذا النظر من العوص والاشكال
فان الدلائل التي اقامت المعتزلة لا تدل شيء منها على انه لا يجوز ان يكون للقرآن معنى آخر وكذا لو
كان له معنى آخر كان كلام الاشاعرة ظاهرا ام قوله ومن البين ان القياسين المتعارضين جاريان فيه
محل تامل فانه من مقدمات احد القياسين ان القرآن صفة له وذلك ع اذا كان المراد اللفظ فكيف
يجري فيه القياسان فعلنا يتوجه هذا النظر بوجه لا يتوجه عليه هذا وامثاله مما لا يخفى ولنقدم لهذا مقدمة
هي انا اشرنا فيما سبق الى ان النزاع بين المعتزلة والاشاعرة انما هو في ان القرآن هل هو المعنى
القديم النفسي او المنتظم من الحروف اللفظي وظاهر ان النزاع بينهما غير لفظي فلا بد ان يكون للقرآن المتنازع
فيه خواص متعددة مسلمة عندهما لئلا يصير نزاعهما لفظيا فمن تلك الخواص ان النص دل على ثبوته وانه
مما يجب الاذعان والايمان به وبعد تقديم هذا نقول تقرير ايراده قدس سره وتوضيحه وتنقيحه
ان حاصل كلام المعتزلة ان القرآن المتنازع فيه الثابت بالنص الذي يجب الايمان به موصوف بهذه
الصفات المعدودة لفظ فالقرآن المتنازع فيه لفظ وانه ثبت بالضرورة من الدين ان المتنازع فيه الواجب
اذعانه مسطور مؤلف مفتتح بالتحميد مختتم بالاستعاذة وما يكون كذلك لا يكون الا لفظا فالقرآن المتنازع
فيه لفظ وحاصله انه لا ينفع في الجواب هذا اذ لا يجوز اطلاق القرآن على المعنى النفسي بطريق الاشتراك
اللفظي بل الجواب الصواب صح انما هو القدح في ادلتهم التي اقاموا على ان القرآن المتنازع فيه هو اللفظ
وانكار الضرورة التي ادعاها في ذلك وبعد تسليم ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف والمتنازع فيه

وهو

وهو موصوف بالذكر لا ينفع صحة اطلاقه بالاشتراك اللفظي على معنى آخر فان عرفت هذا فانه مع وضوحه لا يخ
عن دقة ما ثم ان نطبق عبارة المتن على ما حررناه مما لا يخفى وهو ظ على اولي النهى ومما ينبغي ان ينبه له
ان المص قدس سره لا يدعي ان الاشتراك الذي ذكره الاشاعرة لا يمكن ان ينضم اليه مقدمات
آخر يتم بها جواب ايراد المعتزلة وان الاشتراك لا دخل له في الجواب اصلا بل مدعاه قدس سره ان
الجواب لا يتم بمجرد هذا الذي ذكروه وجعلوه تمام الجواب وذلك ظ مما اوضحناه فتنبه له واعرفه
واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات الاسماء والعبارات وهي ليست صورا ذهنية
كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين ينكرون الوجود الذهني فهي اعيان الموجودات كالسماء و
الارض ومن البين ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر
لقيامها بذاته تع ولا لقيامها بغيره وجه وجيه ولتوضيح هذا النظر ان جواب الاشاعرة انما يكون
موجها لو كان الكلام النفساني الذي زعموه معقولا محصلا لكنه يلزمهم بناء على اصولهم ان لا يكون
موجودا ولا محصلا لان مسميات الاسماء التي سموها كلاما نفسانيا ان كانت موجودا فلا
يخ اما ان يكون موجودة في الاذهان او في الاعيان ضرورة انحصار الموجود فيهما فعلى الاول يلزم ثبوت
بطلانه عندهم وعلى الثاني يلزم ان يكون اعيان الموجودات الحادثة جواهر او اعراضا قائمة بذاته تع
فان مسميات هذه الاسماء بحسب الوجود العيني ليست الا هذه الاعيان الحادثة ومن توضيح الكلام
في هذا المقام ان الاشاعرة اثبتوا كلاما نفسانيا وزعموا انه هو ما يدل عليه الكلام اللفظي وهو
غير القدرة والارادة والعلم والاعتقاد وسائر الصفات وزعموا ان الله تع موصوف
بنوع من الكلام النفسي قديم واحد هو بعينه امر ونهي وخبر واستخبار ونداء ويتنوع في قسم الاغر
ذلك والمعتزلة انكروا هذا المعنى وجعلوا بطلانه بديهيا قالوا القول بثبوت معنى غير العلم ليس بامر
ولا نهي ولا خبر ولا استخبار وهو الموصوف بهذه الصفات المتضادة جمعا ضروري البطلان و كلام
المحقق الطوسي في تجريده حيث قال والنفساني غير معقول اشارة الى هذا او بالجملة المنكرون للكلام
النفسي ما زادوا في بيان ابطاله على دعوى الضرورة او الاعتراض على بعض المقدمات يذكرها الاشاعرة

لبيان انه لا مغايرة بين سائر الصفات والكل كما ترى والمصنف قدس سره اشار في النظر الثاني الى ابطال
الكلام النفسي الذي اثبتوه بوجه جدلي ماخوذ من مقدمات مسلمة عندهم وتقريره ان الكلام النفسي
الذي اثبته الاشاعرة انما هو مسمى الاسم ومدلول اللفظ على ما هو اعترفوا به لكنه لا يصح ان
مدلول اللفظ ومسمى الاسم موجودا قديما قائما بذاته تعالى بناء على اصولهم المقررة المسلمة عندهم لانه
لو كان موجودا فلا بد اما ان يكون موجودا بالوجود الذهني او بالوجود العيني ضرورة انحصار
الوجود فيهما والاول باطل على مذهبهم فتعين الثاني وظاهر ان الوجود العيني لكثير من مسميات الاسامي
ومدلولات الالفاظ الكلامية بل لاكثرها انما هو موجود بوجود هذه الجواهر الحادثة والاعراض
القائمة بها وليس لها وجود عيني آخر ضرورة فكيف يكون قديما قائما بذاته تعالى ثم لصاحب المواقف
كلام في تحقيق الكلام النفسي ماخوذ مما اشار اليه محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
حاصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بغيره والشيخ الاشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم اصحابه ان مراده مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده و
اما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان اللفظ حادث
على مذهبه ايضا لكنه ليست كلامه حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم
تكفير من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله حقيقة وكعدم
كون المقروء والمحفوظ كلام الله حقيقة وكعدم التعارض والتحدي بكلام الله الحقيقي الى غير ذلك مما
لا يخفى على المتفطن بالاحكام الدينية فوجب حمل كلامه على انه اراد به المعنى الثاني فيكون المعنى
الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذاته تعالى ثم اعترض على هذا بان كلام
الله تعالى ان كان كذلك الشخص القائم بذاته تعالى لزم ان لا يكون ما نقرؤه كلامه تعالى بل مثله والا لزم
للقطع بان ما يقرؤه كل احد منا هو الكلام المنزل على النبي بلسان جبرئيل عليهما السلام وان كان
اسما للنوع القائم بذاته لزم ان يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه عنه حقيقة وان
جعل من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما لزم ان يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة ايضا و
اجيب

للقطع ه

بانا

بأنا نلتزم الاشتراك بين النوع وذلك الفرد الخاص ولا نحكم بحدوثه انتهى وأقول لا يخفى أن
في كل من الاعتراض والجواب خبطا من وجوه لا يخفى فان كون كلامه اسما للنوع يستلزم
أن يكون اطلاقه على الشخص مجازا والحق أن اطلاق اسماء الانواع على الاشخاص حقيقة
كما حقق في موضعه وقوله بخصوصه مموه فان اراد به انه يلزم ان يكون اطلاقه على ذلك
الشخص من حيث انه شخص مخصوص مجازا فمسلم لكن بطلان اللازم في قوله فيصح نفيه
عنه حقيقة ممنوع اذ المنفي عنه حينئذ هو الشخص من حيث انه شخص مخصوص وان اراد به انه يلزم ان لا يكون
اطلاقه على ذلك الشخص المخصوص مطلقا مجازا وان لم يكن الخصوصية من حيث انه خصوصية معتبرا
في الاطلاق فاللزوم ممنوع ثم الاشتراك الملتزم في الجواب تكلف وله مفاسد كما لا يخفى ويرد على قوله
فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا وجوه اخر من الايراد وبالجملة
الكلام على هذا التقدير مبني على ان الكلام غير مشترك لفظا ولا مخصوص بل هو بالمعنى الثاني
يعني كان لفظا قائما بذاته وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة محفوظ في الصدور فان
الكتابة تصوير اللفظ بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصاحف هو النقش والمكتوب هو اللفظ
والقراءة ان كان ذكرا للشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى وان كان ذكرا للفظ فهو اللفظ ثم اللفظ المقروء
والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء على ان اللفظ يعد واحدا في الحال كلما ولا يعتبر تباينا
الا بتباين الحروف والسمات دون تباين الموضوعات وهو اي الكلام في كل من المكتوب والمقروء
والمحفوظ غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة ولا يبعد ان الحروف في الالفاظ متعاقبة لجواز
ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلات فالتلفظ حادث والادلة الدالة
على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة هذا الذي ذكرناه وان
كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيته هذا تمام كلام صاحب المواقف
في الكلام واورد عليه انه من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف انما يكفر اذا اعتقد انه ليس كلام الله
بمعنى انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته تعالى

هو دال على صفة حقيقية له وليس هو من مخترعات البشر بل هو من مبدعات الله تعالى ومخترعاته بان اوجده
في لسان الملك او في لسان النبي عليه السلام واوجد النقوش الدالة عليه في اللوح المحفوظ فليس
من الكلام في شيء بل هو مذهب اكثر الاشاعرة فلا يمتنع ان يتوهم كونه كلاما واما ذكره من ان ترتب
الحروف في اللفظ دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذكره الاشبه لا يتصور حركة
يكون اجزاؤها مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض ويمكن دفع الايراد الثاني بوجوه
منها ان المراد باللفظ هو اللفظ العام في نفسه وبالملفوظ اللفظ القائم بنا فعبر عنه بالتلفظ
فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية يكون غير قار ولولا هذا الاعتبار لكان
القول بعدم الملفوظ مع حدوث اللفظ تناقضا وبهذا اندفع ايضا ما يورد على قوله يجب حمله على حدوث
الامر ان هذا الحمل بعيد جدا لان الدلالة على حدوث تلفظ القرآن وقراءته وكتابته لان شيئا منها
ليس بقرآن لكن يشكل هذا بما صرح به في المواقف واعترف به من ان الخطاب بلفظي بدون المخاطب سفه
ثم قال قدس سره اقول تحقيق موضعه ان الحروف هيئات عارضة للاصوات والصوت حركة الهواء
المتحركة حركة مخصوصة فتكون الحروف قائمة بالهواء والكلام مركب منها فتكون لا محالة قائمة بالهواء البتة
الله ومن البين ان الهواء ليس قائما بالمتكلم حتى ما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة فاذن كذا
الكلام اللفظي للمتكلم ليس لقيامه به بل نسبته اليه بان المتكلم يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض في
الكلمات والمركبات وكيف التعيين والتمييز كما يكون بالمخارج يكون بالكتابة فان نقوش الكتابة
موضوعة بازاء الحروف كيف لا وقد سبق ان الكتابة تصوير اللفظ بحروف الكلام وتميزها بالمخارج
وكذا الكتابة يتكلم بها كذلك بعينها وتميزها بنقوش الكتابة يتكلم بها والظاهر ان القول في متعارف
جمهور الناس اعم من النوعين فانه كما يقال انه قال كذا الا ترى الى قولهم قال الشيخ في الاشارات — كذا او في الشفاء
كذا وكذا وامثال ذلك اكثر من ان يحصى وكذا التكلم اعم من النوعين واذا كانا اعم والباري
تعالى قد كتب القرآن في اللوح المحفوظ كان متكلما فصح انه قائل بالقرآن المجيد بلا احتياج الى
التمحلات المذكورة كما ان من كتب شيئا كما يقال انه متكلم بهذا الكلام وقائل بها فان قلت يكلم

بالقرآن

بالقرآن فما ذكرت عبارة عن كتابته في اللوح المحفوظ وكتابته لابد من يكون قديما يلزم تعدد القدماء
وان كان حادثا يلزم ان يكون تعالى محلا للحوادث قلت لما كان ذاته قديم ولا يلزم تعدد القدماء
اذ مرجع كتابته القرآن على اللوح المحفوظ الى علمه تعالى بتعيين حروفه وكلماته وكيفية تركيب بعضها
مع بعض على ما هو عليه في الوجود والى ذلك اشار المعلم الثاني في الفصوص بقوله علمه الاول
بذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا اكثر لم يكن الكثرة في ذاته وما يسقط من ورقة الا يعلمها
من هناك يجري العلم في اللوح المحفوظ الى كلامه والحاصل ان علمه بالاشياء على الوجه الذي
هو عليه في الوجود يمنزله نقش الاشياء وكتابته في اللوح الوجود ولما كان علمه بالاشياء
كعلمه بذاته نفس ذاته كما عرفت في فصل العلم لم يلزم تعدد القدماء في نقش الازل وقد وجه
كثرة علمه بالاشياء فارجع اليه واعلم ان في الذي ذكرناه هو جريان العلم على اللوح عالم
علمه تعالى وهو عالم الامر الذي من عالم الربوبية وعالم الخلق وله جريان آخر على لوح الافلاك
في عالم الخلق حيث قال خلق الله بعرفه البروج والدرجات والكواكب وحركاتها وانظار
بعضها مع بعض بحيث يدل على نقش الاشياء وتغيراتها واحوالها واوقاتها وبالجملة ما هي عليها
في الوجود ومن وقعها اليه نعم بقراءة ما كتب على لوح الافلاك بقراءته ومنه كني قدس سره بالعلم عن قوة
تصوير الاشياء ومبدء تعيينها وتنقيشها وباللوح عن محل ذلك التصوير والتنقيش وقابله
قبولا على سبيل التنوير والتجلي فيكون اللوح والقلم ذات مختلفة ومراتب متعددة اولها
العلم الاول كلها ثم جريانها في منازل اخرى مفصلة في مواضعها ثم بعد ما في منازل خلقه منها الى
مبدء عالم الافلاك وذلك حركات الكواكب من الثوابت والسيارات وموافقاتها المدرجات
وامتزاجها بالاتصالات لا على انها علل واسباب لحادثات بل على انها علامات وامارات
وفي بعض اشعاره قدس سره اشعار بهذا فانه قال كوم دوي اكر نباشي غافل الا انكه
تو است حال شكل ... تاريخ جو اولشت اوضاع فلك دردو ردجو ونشر يك فاعل ثم
لا مذهب انه في كلام المتن ابهاما واجمالا وتمام التبيين والتفصيل بوجوه منها ان القول

والكلام يطلق عرفا اشتراكا حقيقة او مجازا على العبارات الملفوظة ومعانيها الملحوظة المحفوظة و
صورها المنقوشة المكتوبة والكلام في الاول على الاول والثالث حادث كان غيره وعلى
الاول قديم راجع الى علمه الازلي وفي الغير حادث ثم الثالث نقشا وكتابة ثابت اولها الكتابة
ازلی ه
في اللوح المحفوظ على ما هو المحفوظ المعلوم من الشريعة الحقة وبعد ظهور رسومها بوجوه آخر من النفوس
لا يبعد جعل شيء منها كناية عن كتابه من وجه بوجه لا يخفى على ان لطف هذا الاعتبار في السموات
وحركاتها مما لا يخفى على ما افاده الاستاد في كلامه اخرا لكن هذا اول في الخلق المحدثة بيانا
فشيئا وبعدها ثابتات اخرى تتلوها كثوابت النجوم ووجوه الارض والعالم كالرمل واسارير
الجبهة وخطوط الاكف والاكتاف وليس شيئا من هذه الظواهر في تلك المظاهر المخلوقة كلامه بل هي
امارات امره الذي دل عليه كلامه على ما اشير عليه في شرحه فان قلت يلزم ان تكون الرسوم
المخلوقة كلاما قلنا كلا بل الكلام على ما عرفنا في الكلام معنى علمي وعبارة دالة او كتابة دالة عليها
وعليه بواسطتها وضعا وتلك الرسوم دالة عليه من غير توسطها بلا وضع فان قلت باي نسبة ذكره
في ذيل كلامه قلت بهذا وجهان اولهما الايماء الى ان الكتابة المعتبرة ليس ما ينساق اليه اوهام
الانام وجمهور العوام من الخطوط المعروفة كالنسخ والتعليق والثلث والرقاع والتوقيع
والقطع والكوفي والعبري والسرياني واليوناني وامثالها من الخطوط المتعارفة التي تذهب
اليه اوهام العامة العامية وثانيهما التوفيق والتلفيق بين الكلام وما يعقبه من القضايا والقدر
فتدبر وتبصر قيل في هذا المقام كلاما يقتضي تمهيد مقدمة هي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوة تأليف
الكلام وكلامنا عن الكلمات التي هي مؤلفة لنا في الخيال فبعد تمهيد هذه المقدمة نقول صفة التكلم
قائمة بذات الله تعالى صفة هي مصدر تأليف الكلمات وكلامه تعالى هي الكلمات التي هي مؤلفة له بذاته في علمه
القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب موجه الى مخاطب مقدر وامتيازه عن العلم ظاهر
فان كلام غيره معلوم له تعالى وليس كلاما له كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس كلاما لنا وهذا الذي
ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا ما ذهب اليه الحنابلة ومن يحذو حذوهم نقل

صاحب

صاحب المواقف من ان كلام الاصوات والحروف وكما يشمل الاصوات والحروف والمعانى ولاما هو
المشهور عند الاشعرى من ان كلامه المعنى المقابل للفظ بل هو حقيق بان ينقح لمذهب الاشعرى
كما يظهر بالتأمل الصادق ولما كان علمه تعالى واحداً محيطاً بجميع المعلومات كان كلاما ازلياً
واحداً مشتملاً على اقسام من الكتب والصحائف باللغات المختلفة والاخبارات في الاوقات
ولما كان كلامه تعالى ازلياً كان خطابه متوجهاً الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في الازل
فيكون المضى والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر فلا اشكال
في وروده بعضها بصيغة المضى وبعضها بصيغة الاستقبال اقول ان الذى مهده اولا مهدوم
اما اولا فلانا لا نم ان القوة الملكة اعتبرها في التكلم بل هو حصول الكلام بالفعل وظهوره
لا محض القوة فقط والا لكان الساكت حين في حالة واحدة متكلما بكلمات شتى متناقضة
واما ثانيا فلانه لو اغمض عن المناقشة في كون الصور الخيالية الفاظا وعبارة مساعدة معه
بناء على توهم من ان الصور العلمية مساو للمعلوم ماهية فلا نم ان كلام الشخص هو الذى ارتسم
في خياله ولم لا يجوز ان يكون هو الذى اظهره مقالة على ما هو المعروف من التعارف في العرف ثم لو
ان الذى بنى على ما مهده كاصله لا اصل له اما اولا فلان مصدرية الكلمات هي القوة المقدسة
ولا نم انها عينه فلذلك ان عين الكلمات في العجب الذى ليس منه تعجب انه بنى على ما مهده اولا فان
الذى مهده ينادى على ان الكلام غير مصدره وصرح فيما بنى عليه ان الكلام هو مصدره واما
ثانيا فلانه حكم بامتيازه عن العلم بما ذكره مبنى على عدم امتيازه بين علم وعلم وعام وخاص واما
ثالثا فلان الشرطية المدلول عليها بقوله ولما كان الى قوله والاوقات ممنوعة مقدوحة وهى
سقط بل ترمط وكيف يلزم من شمول العلم شمول الكلام ولو رجع الى العلم لكان علما حاصلا
كل علم مع انه صرح بانه غيره واما ما في ان يكون كلام واحد عربيا وعبرانيا وسريانيا وفارسيا
فهلو باجزاء اوان ، واما رابعا فلان صيغة المضى والمستقبل في الكلام الازلى تجاوز لو توهم
بط لا يرجع الى حاصل ثم فان قلت قد اطرد العرف على ان من انشأ كلاما بكتابه يسمى متكلما به

ويُنسب ذلك الكلام إليه بأنه قوله وكلامه كما يقال قال الشافعي كذا وقال أبو حنيفة كذا وإنما
ينسب إليهم هذه الأقوال لأنهم كتبوها فلم لا يجوز أن يكون كلام الله تعالى من هذا القبيل كما يقول
المعتزلة فيكون نسبته إلى الله تعالى بسبب أنه كتبه في اللوح المحفوظ أو أوجده في لسان الملك أو
الرسول قلت أما أولاً فلأن من لم يقدر على تأليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلماً وإن أوجد
النقوش وكذلك من علم أنه ليس له قصد إلى معاني الألفاظ والحروف لا يسمى متكلماً وإن (القول)
إلا من كتب شيئاً من الكلام بسبب اعتقاده أنه دال على كلامه النفسي حتى لو علم أنه ليس له الكلام (النفسي)
لم يسم متكلماً أصلاً كما لو فرضنا أنه صدر هذه النقوش عن غير الإنسان وأما ثانياً فلأن (النصوص)
السمعية دالة على ثبات صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص أنها صفة ثابتة وسائر (الصفات)
كالعلم والقدرة والإرادة وفي القول بما قاله المعتزلة يؤدي إلى أن لا تكون صفة الكلام صفة أخرى
بل راجعة إلى القدرة على خلق الكلمات في محالها والتجاوز عن ظواهرها من غير ضرورة مستنكر على أنه لا يمكن
الدلالة على نفي الكلام النفسي ولو لم نقل لزمهم الصحيح في كونه متكلماً بالمعنى الحقيقي كما سبق وبعد ثبوت
الكلام النفسي يتم ما ذكرنا من تحقيق مذهب الأشعري من غير خلل قوله مستنكر وليس شيء منه بمستنكر
وتوضيح هذا السؤال والجواب الذي أوردته على ما تقدم بخطه أما أولاً فلأنا لا نسلم أن من لم يقدر على تأليف
الكلمات في النفس لا يسمى متكلماً وغاية ما لزم لو لزم وسلم أن المتكلم يمتنع أن يكون قادراً على (تأليف)
الكلمات قاصداً معانيها وأما أنه لا بد من التأليف في النفس بوجه يستلزم الكلام النفسي بالمعنى الذي
قرره الأشاعرة فكلا ولا يلزم من قصد المعاني أن يكون التأليف في النفس لا يستلزم ذلك تحقق
كلام نفساني بالمعنى الذي قرره الأشاعرة ألا يرى أن المعتزلة ينكرون الكلام النفسي مع قولهم
بالكلام والتكلم وأما ثانياً فلأنه ليس في عبارة السؤال دلالة على أن النقوش الخالية عن قصد (المعنى)
كما توهم كلام فأي منع هذا وأي حاجة إلى جوابه بهذا وأما ثالثاً فلأنه لو سلم دلالة ظواهر (النصوص)
على مغايرة ما ذكره فظاهر أنه لا يفيد في جواب السؤال في أي عبارة من السؤال دلالة على أن الكلام
بعض تلك الصفات بل فيه تصريح بأنه غيرها وأما رابعاً فلظهور المناقشة في قوله كما لو فرضنا أنه صدر (عنه)

م

عن الانسان فانه يدل على ان لا يكون لغير الانسان كلام نفسي ومنعها تأول الاساتذة كثيره واما كلام
صاحب المواقف الكلام في الكلام فمن تأخر عنه تكلم عليه وكلم كلامه بامور اولها ان مذهب الشيخ
ان كلامه تعالى واحد ليس بامر ولا نهي ولا خبر وانما يصير احدها بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا
تطلق على الكلام اللفظي وانما يصح اطلاقه على المعنى المقابل للفظ وثانيها ان كون الحروف والالفاظ
قائمة بذاته من غير ترتيب لفظي الا كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة موجودة بوجود لا يكون
سيالة وهو سفسطة مثل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات من غير ترتيب وتعاقب بين اجزائها
وثالثها انه يؤدي الى ان لا يكون الفرق بين ما يقوم بالقاري من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى
باجتماع اجزائه وعدم اجتماعها بسبب قصور الآلة فنقول في القول ان اوجب اختلاف الحقيقة
لا يكون القائم بذاته من جنس الالفاظ وان لم يوجب كان بعض صفاته تشابه الصفات الحادثات
ورابعها ان لزوم ما ذكروه من المفاسد ممنوع فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى
انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة
بذاته فلا يجوز تكفيره اصلا كيف وهو مذهب الاشاعرة وخامسها ان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن
حملها على اللفظ بل يرجع الى الملفوظ كيف لا وقد لا يتعلق النسخ باللفظ كما نسخ حكمه وبقي تلاوته
فهذه ايرادات مشهورة اوردت على صاحب المواقف وصاحب الفصل بعد نقل هذا المقال سندا
الى قائله عبر عما نقل عنه بعبارة مروية فقال لنا في تحقيق الكلام كلام يتوقف على تمهيد مقدمة
هي ان مبدا الكلام النفسي صفة بها يتمكن من نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق
على المقصود وهذه الصفة ضد الخرس وهي مبدا الكلام النفسي وغير العلم فانها قد تتخلف عن العلم فان
كلام الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات
التي ترتبها في الخيال بما توجبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد هذا فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات
التي رتبها الله تعالى في الازل بالصفة الازلية التي هي مبدا ما يليها وهذه الصفة قديمة وتلك
الكلمات المرتبة ايضا قديمة بحسب وجودها في العلم وليس كلامه تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير

واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب في الوجود الخارجي
وهذا الوجه سالم عما لزم على المذاهب اول سلامته وجميع وجوهه مقدوحة مخدوشة مجروحة
يرد عليها ما يرد عليها وفيها ما فيها من زوائد من مفاسد تفرد به فاما نستفسر عنك اولا انها الخبر
حال الكلمات التي ادعيت ترتيبها في الخيال والعلم الازلي ما هي هل هي الالفاظ والعبارات
او غيرها فعلى الاول يعود الاشكالات باسرها من زوائد شتى لا تخفى وعلى الثاني لا تنفك اصلا
ويؤدي الى ان يكون كلامه صفة قائمة به غير اللفظ وهو المنقول عن الاشاعرة ان كان كذلك فطالت
شاعرة وليس لك فيه زيادة افادة الا تبديل الكلام بالكلمات وهذا كما ترى من الكلمات التي
لا يصغى اليها وثانيا نقول لك ان اثبات الترتيب بين تلك الكلمات ونفي التعاقب عنها لا يرجع
الى حاصل ولا يعود الى طائل وكيف يتأتى ترتيب الالفاظ والعبارات بدون التعاقب ولعل
ان نقول لا معنى لترتيبها الا تعاقبها او ما يستلزمه او هل هذا الا كالقول بحركة مرتبة غير متعاقبة
وهذه سفسطة كما اعترف به فيما مضى وهذه جديدة من فوائدك لا يملى افادتها الا بامثالك و
لا تخطر الا بخاطرك وبالك ومن تفصيل الكلام في المرام انك ان اردت بتلك الكلمات ان الكلام
بتلك الكلمات المرتبة القائمة مرتبة بالذات غير متعاقبة ففيه وعليه ما اشرنا اليه مع مفاسد اخرى
لا تخفى على اولي النهى وان اردت بها ان الكلام علم متعلق بالكلمات فانه مع انه اخذ وانتحال من
غيره غير تام ويرد عليه ايرادات شتى لا تخفى منها انه ظاهر ان العلم الغير المرتب بمعلومات منتظمة
في وجود آخر لا يكون كلاما منتظما ومنها انه يلزم في ان الكلام غير العلم ومنها انه صرح بان الكلام
منتظم والعلم هو نفس الذات ليس له وفيه انتظام او ترتيب وتكثر والترتب والانتظام يستلزم الكثرة
ومنها ان هذا الذي توهم ان كان نفس العلم لم يتصور فيه ترتيب كما تقدم وان كان معلوما مرتبا
منتظما فان كان قديما موجودا في الازل قائما بالذات لزم محالات وان كان حادثا قائما بالذات
لزم مع ما لزم قيام الحوادث به وان لم يكن موجودا او لا قائما به لزم الرجوع الى ما هرب عنه في القول
بكلام المعتزلة وصاحب التمهيد وثالثها ان هذا المرتب الغير المتعاقب في العلم المتعاقب في الخارج

ان كانت

ان كانت مهمه واحدا علم ما هو فيه من العلم قام مثل صفه بالعبد فلزم ما لزم والا انهدم التحسين
واما الذي مهده فهو بلا لبس بطايل وهو غلط لست اقول مغالطة اما اولا فلان الصفة يمكن بها
من نظم الكلمات يجوز ان تكون هي القدرة لا صفة اخرى سيما اذا الكلام وضح بانها غيرها و
اثبات انها غير العلم لا يفيد اثبات صفة اخرى هي الكلام واما ثانيا فلان الذي يستدل به
على انها غير العلم لظ فانه اراد بالتخلف عن العلم تخلفه عن علم خاص لنا طبعا فهب انه كذلك لكنه
لا يلزم من ذلك ان تكون غير العلم مطلقا وان اراد به ان يتخلف عن مطلق العلم فهو ممنوع وما ذكره
في بيانه من ان كلام معلوم لنا ولم يتعلق به تلك الصفة مقدوح فانه لا يلزم من تعلق علمنا به
بوجه خاص ان لا يتعلق علم آخر من آخر بوجه اخر فلم لا يجوز ان تكون تلك الصفة هي العلم الآخر
واما ثالثا فلانه بحاله لا يدري اين مذهب راسه فانه قرر اولا ان الكلام صفة بها
يمكن من نظم الكلمات وبعده بعد عن بعد قال فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي
ترتبها في الخيال لا غير فان اراد بكلامه الكلام النفسي لزم التناقض بين كلاميه وان اراد اللفظي
ورد ايراد ومنع ظ واما رابعا فلانا لا نسلم ان هذه الصفة ضد الخرس بل الاخرس هو الذي
لا يتلفظ ولا يتمكن من التلفظ لا الذي لا يتمكن من نظم الكلمات في الخيال بل هو قد يتمكن منه و
يعبر عنه بغير عبارة بل باشارة • الفصل الحادي عشر في القضاء والقدر للفظ القضاء والقدر
معان كثيرة فمنها الخلق والتقدير ومنها الايجاب والالزام ومنها التبيين والاعلام و
قضاؤه تعالى عند الحكماء عبارة عن علمه بما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام
واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ فيضان الموجودات من حيث جملتها
على احسن الوجوه واكملها والقدر عبارة عن خروجها الى الوجود العيني باسبابها على الوجه
الذي تقرر في القضاء وعند الاشاعرة هو الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه
فيما لا يزال وقدره ايجاده اياها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها وصفاتها وافعالها
واما المعتزلة فهم ينكرون القضاء والقدر في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد و

ويثبتون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يسندون في وجودها الا ذلك العلم بل الى اختيار العباد
وقدرتهم والذي حققه المحقق قدس سره اللطيف واحسن من الكل في قد اشار اليه بقوله وما بحث
عنه ملائم لقوله تعالى الا امراته قدرنا انها من الغابرين اي اعلمنا بذلك وفي اختيار عبارة الملايمة
ملائم لطيف لا يخفى فتفطن لما وقضاء الباري تعالى اقتضاؤه في الازل لما سيكون من الاشياء
على وجوه معينة مخصوصة منطبقة على علمه الاشياء في الوجود والقدر حصول الاشياء في الكون
على وفق ما في القضاء الازلي والذي يستصعبه الاعلام في هذا المرام هو القدر في الافعال
الاختيارية وما يتضح به الكلام في هذا المرام ما اورده السيد المحقق الجرجاني في بعض تعليقاته حيث
قال اعلم ان مسئلة القدر في الافعال الاختيارية للعباد من الغوامض التي تحيرت فيها الاوهام
واضطربت اراء العلماء الاعلام فذهب جماعة الى ان الله سبحانه اوجد العباد واقدرهم
على تلك الافعال وفوض اليهم الاختيار فهم يستقلون بايجادها على وفق مشيتهم وطبق
قدرتهم وزعموا انه تعالى اراد منهم الايمان والطاعة وكره الكفر والمعصية قالوا وعلى هذا
يظهر امور الاول فائدة التكليف بالاوامر والنواهي وفائدة الوعد والوعيد الثاني استحقاق
الثواب والعقاب الثالث تنزيه الله تعالى عن ايجاد القبائح التي هي انواع الكفر والمعاصي وعن
ارادتها لكنهم غفلوا عما يلزمهم وهو ايجاد الشريك لله تعالى في الايجاد حقيقة وهو اشنع من جعل
الاصنام شفعاء وان كان انه يكون موجودا فيه وذلك نقصان شنيع في السلطنة و
الملك وذهب طائفة الى انه لا موثر في الوجود الا الله تعالى عن الشريك في الخلق والايجاد
يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون
ولا مجال للعقل في تحسين الافعال وتقبيحها بالنسبة اليه بل يحسن ضرورة عنه والاسباب
التي ارتبط بها وجود الاشياء بحسب الظاهر ليست اسبابا حقيقة ولا مدخل لها في وجودها لكنه
تعالى اجرى عادته بان يوجد تلك الاسباب ولا ثم يوجد المسببات عقيبها فكل من الاسباب
والمسببات صادرة عنه ابتداء وقالوا في ذلك تعظيم لقدرة الله وتقديس لها عن شوائب

النقصان

النقصان في الحاجة في المدبر الى امر آخر وذهب آخرون الى ان الاشياء في قبول الوجود متفاوتة
فبعضها لا تقبل الوجود الا بعد وجود آخر كالعرض الذي لا يمكن ان يوجد الا بعد وجود الجوهر
فقدرته تعالى في غاية الكمال ونقص الوجود بحسب قابليتها المتفاوتة فبعضها صادرة عنه
بلا سبب وبعضها بسبب او اسباب لها مدخل في وجوده كما البعض لا لنقصان في القدرة بل
لنقصان في القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج في القدرة مع ان السبب المتوسط صادر
عن الله فانه تعالى غير محتاج في ايجاد شيء من الاشياء الى ما ليس بصادر عنه قالوا لا ريبة في ان
وجوده موجود على اكمل وجه داخل في حيز الامكان ولا في ان صدور الممكنات عنه على ابلغ النظام
واحسن الانتظام فالصادر منها غير محض كالملكية واما ما يكون الخير فيه غالبا على الشر فيكون
الخيرات داخلة في قدرة الله تعالى بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخلة فيها بالتبعية ومن
ثمة قيل ان الله تعالى يريد الكفر والمعاصي الصادرة عن العباد لكن لا يرضى بها على قياس من لسع
الحية اصبعه وكان سلامته موقوفة على قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن بتبعية ارادة
السلامة ويرضى بها ويريد القطع ولا يرضى به ثم قال سلم العقايد عن الآفات واصحها
عند ذوي الابصار النافذة في حقائق المعارف ما ذكرناه ثانيا متوسطا بين الاول والثالث
فخير الامور اوسطها انتهى كلامه ولا يذهب عليك ثم لا يخفى انه يرد على المذاهب جلها بل كلها
اشكال بل اشكالات ما اتى احد من العلماء بجواب منقح عنها والمحقق قدس سره اشار في
هذا الكتاب الى وجه من الجواب قريب من الصواب اما الاشكال الذي جعل بعضهم الداء
العضال فهو ما اشار اليه بقوله فان قلت لما وجب ان يكون حصول الاشياء في الكون على
وفق القضاء الازلي كان جميع الافعال بقضائه وقدره وكان كفر الكافر وفسق الفاسق
اله بقضاء الله تعالى وقدره ولما لم يقدر العبد على تغيير قضاء الله وقدره لم يقدر الكافر على
الايمان ولا الفاسق على التقوى والاحسان واذا لم يكونا قادرين عليهما لم يصح تكليفهما بهما
لقوله لا يكلف الله نفسا الا وسعها بل كان السعي في دفع المضار عبثا والاشتغال بجلب

المنافع فيها وهذا حيث لا يقع غير ما قدره الله وبالجملة كل ما يرغب فيه او عنه فان كان
مقدرا فهو يقع البتة قطعا ضرورة ان كل مقدور كائن والا فلا يقع اصلا ومع كلا التقديرين
فالاشتغال بترتيب اسبابه جلبا او دفعا عبث فاى فائدة للمريض والجائع في تحصيل
اسباب الصحة والشبع حيث لم يكونا مقدورين وكذا ان كانا فانهما يقعان مطلقا سواء
اشتغلا بتحصيل اسبابهما او لا وهذا هو الاشكال المتضمن لكثير من الاشكالات في الذي
اختاره الاشاعرة في جواب هذا الاشكال ما اشار اليه العلامة بقوله فيما نقلناه انه عز شأنه
يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وهذا كما ترى ولارباب سائر المذاهب
ذكروا في جوابه ما لا يليق ايراده ههنا واما الذي حققه المحقق قدس سره فهو الذي
اشار بقوله قلت لا يلزم من عدم قدرة العبد على تغيير المقدر الازلي ان لا يقدر على خلافه
لانه لو قدر العبد على خلافه لقدر على تغيير المقدر الازلي لانا نمنع ذلك لان القدرة في كل
وكل قدرة معتبر بوجه ومنشأ الاشتباه اعتبار القدرة فيهما بوجه وانما يلزم ذلك لو لم يكن
المقدر في الازل ما يختاره العبد فيما لا يزال بارادته من الطرفين المقدورين له بيان ذلك
ان البارى علام الغيوب يعلم في الازل ان الكافر القادر على كل واحد من الايمان والكفر يختار
الكفر فيما لا يزال بارادته او يكسبه عند من يقول بالكسب فقدر كفره وكتبه في اللوح المحفوظ
وان المؤمن من القادر على كل واحد منهما يختار بارادته الايمان فقدر ايمانه وكتبه فنظير
ذلك ان يكون لزيد طريقان الى مقصده عال وسافل وقدر منه على قطع كل واحد منهما
اراد قطعه وقبل ان يريد قطع احدهما وشرع في القطع علم عمرو ان زيدا بارادته سيختار
الطريق العالي ويقطعه ويكتب ذلك في كتاب وكذا ان علم عمرو وكتابته لا ينافي قدرة المسافر
على قطع الطريق السافل كذلك علم البارى بقدر من طرفي المقدور ما يعلم ان العبد بارادته
كفر الكافر لا ينافي قدرة المؤمن على الكفر والحاصل ان البارى يقدر من طرفي المقدور ما يعلم ان
العبد بارادته يفعل لانه يقدر فعلا ويلجئ العبد على ان يفعل فاعرف ذلك فانه بالعناية و

اعتبار

واعتبار ما هو الظاهر لذوي الاعتبار لدى الاستبصار يندفع ما هو المذكور من الاشكال صريحا
وهو مقدم لدفع ما يتوهم فلا تغفل عنها وتفطن لهذا فانه الجواب الصحيح الصواب البري عن الزلل
والاضطراب الخالي من الخلل والارتياب ما حققه في المعارف المنصورة ومن اراد فعليه
بالمراجعة الفصل الثاني عشر في سائر صفاته تعالى منها الحكمة وهي يطلق على معرفة الاشياء على
ما هي عليها وعلى الفعل المفضي الى وصول النفع الى الغير ودفع الضرر عنه ولما كانت المعرفة المستعملة
في المعنى الاول بمعنى الادراك الحاصل بعد الجهل لم يكن حكمته تعالى بهذا المعنى ولذلك فسر قدس سره
حكمته تعالى بما يفسره بالمعنى الثاني فقال وحكمته ايجاد الموجودات على احكم وجه واتقنها بان جعلها
بحيث يترتب عليه المنافع ويندفع بها وعنها المضار ومما يكمل هذا ما اودع فيها من شوق ما هو
ناقص منها الى كماله سوقا طبيعيا بحاله وفيها اشارة لطيفة الى العشق الساري في جميع الذرات
فتفطن له ومنها الجود وهو الافاضة على ما ينبغي لا لعوض وجوده فيضان الخير عنه من غير
بخل ومنع وتعويض على كل من يقدر ان يقبله بقدر ما يقبله ومنها العناية وهي لغة القصد و
عنايته علمه بنظام الكل على ما هو عليه من نظام كل جزء نظاما تابعا له ذلك النظام وداخلا فيه
ويسمى هذا العلم عناية لما يلزمه ما يلزم القصد من تكميل النظام المذكور ومنها اللطف وله معان
احدها العلم بدقائق الامور وغوامضها ومشكلاتها وثانيها الحذاقة والمهارة في الصنعة و
بالشكل على الغير وثالثها الاحسان والايصال النفع بالرفق ورابعها الرافة وخامسها الصغر
والدقة وظاهر انه على الاخيرين لا يصح اطلاقه على الله تعالى الا بتكلف وتجوز بخلاف سايرها للظهور
تحققها على اتم وجه والمحقق قدس سره اشار الى معنى جامع محقق لا يتحقق فيه حقيقة لا مجاز فقال
ولطفه تعالى نفوذه في جميع الذوات والصفات واتمام تصرفات كلية وجزئية من غير شعور غيره بذلك
ومنها الهداية وهي لغة الامالة مطلقا وعرفا امالة القلب الى الحق ومنه قوله تعالى اهدنا الصراط
المستقيم وهدايته تعالى ههنا ايصال الشعور لكل ذي شعور بما هو الكون به ومنها الازلية والازلية اثبات
السابقة على غيره وفي المسبوقية عنه اي عن الغير مطلقا ومنها الوحدانية وهي ماخوذة من

من الوحدة من باب وحد يحد وحد يوجد فهو واحد كما يقال حسن يحسن فهو حسن ويقال وحده ووحد بالفتح والسكون ووحيد واحد فاعل من وحد بالفتح وهو في الاصل حذف قلب الواو همزة فان الواو المفتوحة كالمضمومة والمكسورة كثيرا ما تبدل همزة والوحدة يطلق على نفي الكثرة بامتناع قبول القسمة وسلب التشبيه والند والشريك والضد وقد عرفت انها بهذه التفاسير كلها بالذات لله والمحقق قدس سره الى معنى جامع لها المحقق لحقائقها فقال ووحدانيته نفي ما عداه عنه فان كل كثرة محتاجة الى احاد وهي مبادؤها والمبدأ الاول لا مبدأ له فيمتنع ان يكون فيه كثرة بوجه من الوجوه والا لكان له مبدأ فلم يكن مبدأ او قد فرض انه مبدأ هف وبعدا تقال ما ورد من الفصول الساقه لا يجيء تفصيل ذو او حقيقه ومنها الملكية والملك في اللغة السند والربط ومنه قولهم ملكت العجين اذا بالغت في عجنه ويقال ملكت كفي بالطعن اذا بالغت فيه ويقال لعقد المصاهرة الاملاك لانه يربط بعقد التزويج وصلة بين الزوجين وقال بعضهم هو القدرة على الابداع والاثبات وقيل هو القدرة مطلقا وقيل هو التصرف وبالجملة الملك المطلق لا يكون مملوكا من وجه والمطلق منه باي وجه اعتبر ما يصح اطلاقه عليه بمعنى فيه حقيقة وقوله ملكه واستغناؤه عن كل شيء واحتياج كل شيء اليه اشارة الى المعنى الجامع ومنها التامية وهي كون الشيء موصوفا بجميع ما امكن من الكمالات فانه لم يكن له وراء الذات للشيء من الكمالات الزائدة من الصفات وغير الكمالات كان فوق التمام وربما يطلق فوق التمام على ما يكون تماما في نفسه متمما لغيره وقوله قدس سره وتماميته ان تكون حاصلة كل ما من شانه ان يحصل لغيره ناظر الى هذا ومنها الحقية وحقيقته ثبوته دائما بالوجود وجوده بالذات ومنها الخيرية ووجه ذلك انه وجود بحت فان الوجود هو الخير والعدم هو الشر واذا كذلك كان الوجود البحت اشد خيرية من الوجود الغير البحت فهذا وجه ويصح اطلاق الخير عليه نظرا الى خلوه في ذاته وصفاته وافعاله عن الشر وكونه مفيض كل خير وكل فيضه خير وما ترى اي من الشر وليست شرورا نظرا الى نظام الكل اذ هي واقعة بالعرض وفي المرام كلام لا يحتمله المقام ومنها القهر والتجبر واختلف في معناهما فقيل انه جبار لعلوه عن ان يصل

التزوج له

الى

الى الايدى والانظار ماخوذ من قولهم كله خياره او افانت الايدى ان نفا لها وقيل بمعنى المتكبر
وقيل بمعنى المكره وقيل بمعنى المصلح وبالجملة انه جبار بمعنى انه عزيز متكبر محسن لعباده لا يجرى في
سلطانه شئ بخلاف مراده واما القهر فقيل هو جبر كل نفس على الموت وقيل قهره كون العقول
وقيل قهره لظهوره القوة وقيل بل بسلب الحقيقة ولا يظهر ما حققه قدس سره احق واولى واحرى
واقرب وهو الذى اشار اليه بقوله وقهره انتزاعه من مواد الكائنات ما لا يستحقه من الصور
والاعراض وتجريده من المواد المقهوره بما يستحقه من الصور والاعراض على ان الكل محتمل
ومنها القيومية والقيوم هو المبالغة من القائم بالامر يقال فلان قيم بهذا الامر وقائم وقيوم
ومعنى القيوم في وصفه تعالى انه المدبر المتولى لجميع الامور وبقيام غيره به وعدم قيامه بغيره
ولذلك قال قدس سره وقيومه قيامه بذاته وقيام غيره به خاتمة في تقسيم صفاته اعلم ان الصفة
معنى لا يكون له وجود في نفسه مستقلا وانما يتصور لغيره اعتباريا كان او محققا موجودا بالذات
او بالعرض على ما هو اشار اليه فيما مضى فاعتبر في مفهوم الصفة اضافة الى شئ للاشارة الى
اعتبار تلك الاضافة وصف صفة للشئ فقال صفة للشئ ان تعقل لشئ اى شئ كان ولا يمكن
ان تعقل الا معه اى مع شئ مثلا التحرك لا يكون الا الذات ولا يمكن ان يعقل التحرك ويتصور الا
مع ملاحظة ذات ما كان العرض من يوجد في موضوع ولا يمكن ان يوجد الا فيه اى في موضوع مما الصفة
بهذا المعنى اما متحدة مع موصوفها كما اشرنا اليه فيما مضى واما متميزة منه متعينة له واما محققة
حالة فيه وهذا اما لعنه البارى وما يشتمل الاولين وهو صفة ثلثة اقسام كل واحد منها تعقله
العقل عند تعقله غيره نعم اى غير ذلك الواحد من الصفة وذلك الغير اما غير مباين له بان
يكون نفس ذاته او صفة اخرى من صفاته او مباين وح المعقول اما الايجاب او السلب فليسمى
صفة على الاول حقيقية وعلى الثانى اضافية وعلى الثالث سلبية وربما يطلق الصفة حقيقية
في غيره على ما يكون محققا موجودا حالا في موصوفه واما صفة الحقيقية فلا يكون بهذا المعنى
بل بالمعنى الذى اشرنا اليه انفا فهى كالحيوة فانها تعقلها العقل عند اعتبار صحة القدرة

والعلم وليس بالاضافة لما شى يكون بازائه مجرد يكون بمقابله العلم وليس بالاضافة الى شى
والقدرة والاضافة ككونه خالقا وربا فانهما يعقلان بالاضافة الى المخلوق والمربوب يكون
بازائهما والسلبية ككونه ليس جوهرا ولا عرضا فانهما يعقلان عند مقايسته الى الجوهر و
العرض قال العلامة المحقق الطوسى لا يلزم من ان يعقل من الشى ان يكون ذلك الامر موجودا
فى نفس الامر يدل عليه قولهم فى رسم المضاف انه الامر الذى يعقل بالقياس الى غيره والاقسام
الثلثة المذكورة كلها ثابتة فى العقل موقوفة على وجود الغير والى المقايسة بينه وبين غيره ولا يلزم
من الاتصاف بالانواع اى بشى من الانواع تركيب ولا كثرة واذا انقص عداه عنه لم يثبت
صفة لا حقيقية ولا اضافية ولا سلبية وذلك النقص هو التوحيد وما يكون فى نفس الامر
من غير تعقل النقص هو الوحدة اعلم ان هذين اللفظين ربما يضافان الى الرب وقد يضافان
الى العبد وكثيرا ما يطلقان مطلقا فعلى الاول ما مر وعلى الثانى التوحيد هو التجرد عن التعلق
والوحدة والبقاء بالتحقق وعلى الثالث التوحيد رد الكثرة الى الوحدة بسلب الصفات
والاعتبارات والوحدة فى الذات بل بقاء الذات بالذات بل الذات وربانى ان هذا
عند الذات اذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا فلهذا امسك قدس سره عنده ادبا ثم كلامه
رضى الله عنه وارضاه وجعل الجنة منقلبه ومأواه واذ قد اتينا على شرح الرسالة الى الخاتمة
فلنف بما وعدناه فى المقالة من تقرير اصول من الاصول بتحرير ثمانية من الفصول فنقول
الفصل الاول وهو الثالث عشر من الرسالة انه قدس سره ذهب الى ان الفاعلية و
التاثير محصورة مقصورة على المبدا الاول المنزه عن سمات الضعف والنقص وجهات القوة و
الامكان فلا موثر فى الوجود الا الله سبحانه وليس لشى من الممكنات تاثير فى شى اصلا بل المؤثر
فى كلها هو الواجب تعالى الا ان تاثيره فى كل بوجه فهو تاثيره فى بعض بلا واسطة وفى بعض بتوسط
بعض بتوسطات شتى بتوسط المعدات والروابط والوسايط والشرايط وكل ما يعد علة
وفاعلا نظرا الى الظاهر انما هو فى الحقيقة رابطة لتاثيره وايجاده تعالى للكل ان هذا الذى حقيقة

احى

احق واولى وبالاقبال القبول اليق واحرى من كل ما بلغ الينا من اراء المتاخرين القدماء
من المتكلمين والحكماء واشتهر من مذاهب المعتزلة والاشاعرة وسائر العلماء والفضلاء
لان كل منها عن اشياء فصلت في المواضع اللايقة بها المناسبة لها ولا مذهب عليك ان تحقيق
هذا لا يستلزم الجبر اصلا ولا يوجب الايجاب ونفي اختيار للعباد قطعا [illegible] وهو
الرابع عشر منها ان الله تعالى فاعل بالارادة ولا استحالة في ايجاده اولا امورا كثيرة
دفعة الا انه اختار الاصدار على وجه لايق بحكمة الكاملة فابدع اولا اجراما بسيطة ثم اتبعها
بما شاء على ما يأتي وضرب من الاعتبار والاستبصار يدل على ان الاجرام الفلكية بحركاتها
الدورية ربما يكون علاقة رابطة لشيء من الحوادث العنصرية ثم ان الله قديم ذاتا وسلسلة
الحوادث منتهية اليه اتفاقا وفي صدور الحادث عن القديم اشكال على راي الحكماء والاستاذ
قدس سره لا يرضى على ما مضى بالجواب المشهور عن هذا ولهذا قال في حواشي التجريد معنا
صدور الحادث عن القديم بناء على مذهب الحكماء ليس ما هو المشهور من انه يستند كل منها
الى الاخر لا الى اول فان ذلك يستلزم التسلسل وقد مر انه باطل والدليل المذكور في اول الكتاب يدل
على استحالته بل طريق ذلك بناء على اصولهم ان يصدر عن القديم حركة توسطية ذاتية باقية في
المسافة كلها وهي من حيث انها في سطح من الزمان يحصل بعد الحصول الحدوث حادث ومن حيث
انها في سطح آخر لحدوث حادث آخر فان قلت جميع ما يتوقف عليه الحادث ان كان قديما لزم
قدم الحادث وان كان حادثا ننقل الكلام الى ما يتوقف عليه هذا الحادث ويتسلسل وقد اعترفتم
ببطلان هذا التسلسل وعدم صحة ذلك بالصدور قلت وقد عرفت ان الحركة الواقعة في زمان مخصوص
بعد الحادث فاذا انتهت هذه الحركة بانقضاء الزمان المذكور تم جهات تاثير المؤثر القديم في
الحادث فيحدث منه واذا كان كذلك كان مناط صدور الحادث تقدم الزمان وانقضاؤه ولا
يتوقف تقدمه وانقضاؤه على حدوث حادث اخر فانه يستدعي التقدم لذاته بل هو امر وهمي
متصرم بالذات بسببه تبدل نسب الحركة الباقية الى اجزاء المسافة وتبدل تلك النسب وتصرمها

بعد لحدوث الحوادث فظهر ان القدم لا يستدعي حدوث امر سلمنا ان القدم والانقضاء يستلزم
لحدوث امر لكن لم لا يجوز ان يكون ذلك الامر انتفاء الحركة التي حصلت في ذلك الزمان بل انتفاء نسبته
الى اجزاء المسافة السابقة وتعليل ذلك الانتفاء بعدم ارادة المحرك تلك الحركة ويكون عدم
الارادة المذكورة بواسطة وصول المحرك الى نهاية مسافة الحركة المذكورة ويكون وصوله اليها
بواسطة الحركة الازلية فلا يلزم التسلسل على انه لا يلزم من كون التاثير في زمان ان يكون ذلك
الزمان شرطا للتاثير في الان لا يستلزم كون الان شرطا وعلة واما سلب الحركة
الازلية لو تحققت على ما هو زعم الحكماء فقد اشار اليه بكلام بعد ذلك مع بيان سلب
ساير الحركات وكيفية صدورها عن الثابت حيث قال في موضع آخر الحركة التوسطية الموجودة
في الخارج امر واحد قار شخصي باق بعينها من المبدا الى المنتهى يختلف نسبتها الى المسافة و
اجزائها ما دام حاصلا ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة وهذا
الامر في الحركة الارادية تخيل اجزاء المسافة وتصورها شيئا فشيئا في زمان الحركة مع الشوق
والاجماع التابعين له وكما ان كل جزء من اجزاء المسافة ليس واحدا على حدة بل مجموع تلك
الاجزاء مسافة واحدة كذلك ليس يحصل كل جزء من اجزاء المسافة امر آخر على حدة حتى يلزم ان
يكون هناك تخيلات غير متناهية بل تخيل اجزائها امر واحد منطبق على زمان الحركة بحيث يقع
في كل جزء من اجزاء الزمان المذكور شطر من هذا التخيل وكذا الشوق الى قطع كل جزء ليس امرا آخر
على حدة حتى يلزم اشواق غير متناهية بل شوق واحد منطبق على زمان الحركة وهذا حكم الاجماع
والحركة مستندة الى الارادة المستندة الى التصور وكل جزء فرض من الحركة تابع لجزء فرض من
الارادة الواقعة في زمانه وقس عليه ساير ما ذكر وان في الحركة القسرية وهو الميل الموجب
المنطبق على زمان الحركة المايل الى الضعف وفي الحركة الطبيعية الميل الطبيعي المايل الى الشدة
والقوة فان قلت ننقل الكلام الى الميل في الصورتين ونقول ان كان وقوعه بامر ثابت لزم
وقوع غير الثابت بالثابت وان كان بامر غير ثابت ننقل الكلام اليه وهكذا قلت نختار ان وقوعه

لغير الثابت هو الطبيعة من حيث انها واقعة في الزمان ولزوم التسرع فان اثر الطبيعة قسمان
احدهما الصادر عنه في زمان بحيث يكون في كل جزء من الزمان شطر منه فيزداد وهذا الامر يجب
امتداد الزمان فعلته الطبيعة من حيث انتسابها الى امر غير ثابت هو الزمان ولو نقل الكلام
الى الزمان نختار ان موجبه حركة ارادية بان يكون هناك تصور في زمان مخصوص مسافة
معينة تصورا منطبقا عليها ويريد ان يقطع تلك المسافة في هذا الزمان ارادة منطبقة عليها
فمقتضى الحركة المذكورة الارادة والتصور المنطبقان على الزمان الذي هو معلول الحركة
المذكورة ولا يلزم الدور لان نسبة الزمان الى الامور الواقعة فيه بالظرفية لا بالعلية
هذا تمام ما افاده في هذا المقام الذي زل فيه اقدام الاعلام ولا يخفى ان هذا على راي الحكماء
وبناء الكلام على مذهب هؤلاء واما على راي المتكلمين الذاهبين الى اسناد الحوادث
الى الارادة فبنى على ما اختاره قدس سره فلا اشكال في كيفية صدور الحوادث عن القديم اصلا و
مذهبه قدس سره في هذا ان العالم بجميع اجزائه حادث حدوثا ذاتيا مخالفا لسائر المتكلمين
في شيء ما هو ان مجرد الارادة عنده غير صالح للترجيح خلافا لهم والحاصل انهم يتمسكون فيقولون
ان في حدوث ايجاد العالم في هذا الوقت دون غيره وعلى هذا الوجه دون غيره يلزم الترجيح بلا
مرجح ثم يجيبون عن هذا بان الارادة الامر صالحة للترجيح والاستاد قدس سره كان يمنع
هذا ولا يسلمه ويختار في الجواب منع اللزوم مستندا بجواز تحقق مرجح ومن المرجحات المحتملة حسن
النظام وجودة الانتظام الى غير ذلك مما لا يحيط به اوهام الانام الفصل وهو الخامس عشر
من الفصول قال في بعض الحواشي مؤلفه كيفية تركب الجسم من الهيولى والصورة يقتضي تمهيد مقدمة
هي ان المركب قسمان احدهما ان ينضم الى شيء آخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في
المركب فحينئذ يكون في المركب كثرة بالفعل كتركب البيت من الخشب والبخار من الاجزاء
المائية والهوائية والثاني ان يصير شيء عين شيء آخر ومتحدا معه ويكون كلاهما في المركب
ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وعين كل واحد منهما وعين المركب اليه كصيرورة زيد

كانتا وهما ذات واحدة في الخارج ولنسم هذا التركيب بالتركيب الاتحادي واجزاء هذا القسم صادقة
على المركب منها لاتحادهما معه في نفس الامر وان كان الصدق لا باعتبار الجزئية بخلاف القسم الاول
اذ يمتنع صدق اجزائه عليه لعدم اتحادهما في نفس الامر وصحة الحمل يستدعي اتحاد الطرفين
فيها كما مر فان قلت لما كان الجزءان في القسم الثاني واحداً في نفس الامر فكيف يتصور التركيب
بينهما قلت اعتبار التركيب فيه من حيث ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظراً الى ان احد
الجزئين قد يكون موجوداً ولا يكون عين الآخر ثم صار عينه او نظراً الى امر آخر كان يكونا معاً
امراً واحداً ثم ينعدم هذا الامر من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الآخر كالجسم
والنامي فانهما معاً امر واحد هو الشجر مثلا فاذا قطع الشجر انعدم من حيث انه عين النامي
ويبقى من حيث انه عين الجسم فالاجزاء في هذا القسم تحليلية عقلية لا انها ذوات متعددة مع قطع
النظر عن تقسيم العقل واذا عرفت هذا فاعلم ان تركب الجسم من الهيولى والصورة من القسم
الثاني اعني الاتحادي والا لما صدق احدهما على الآخر باي اعتبار اخذ اوضح ذلك
بوجوه آخر فان قلت اعتبار مثل هذا التركيب جار في الامور المجردة وذلك مستلزم لكون
المجرد مادياً ولا شيء من المجرد بمادي قلت للمادة معنيان احدهما ما اشرنا اليه وهو الذي
يكون به الشيء بالقوة ومثل هذا يصح ان يكون مجرداً عن القدر والوضع وان لا يكون والمادة
بهذا المعنى يطلق على المجردات اتفاقا ومن ثمة حكم بان كل حادث له مادة يحل فيه وبعض الحوادث
اعراض قائمة بالمجردات كالعلم بالكليات وكثير من الاخلاق والملكات وثانيهما اخص من
الاول وهو الامر الجسماني المقترن بالقدر والشكل والوضع الذي يكون به الشيء بالقوة
ولكون الانفعالات في الجسمانيات اكثر واظهر كان اطلاق المادة على هذا المعنى اشتهر فا
المادة بهذا المعنى لا يكون مجرداً ولما كان المادي اخص عرفاً بما يكون من هذا القسم فان
اريد بالمادة المعنى الثاني فالملازمة ممنوعة وان اريد به المعنى الاول فبطلان اللازم ممنوع على
ان مجرد جريان مثل هذا التركيب في المجردات لا يستلزم كون بعضها مادة باي وجه اعتبر

وانما

وانما اعتبر كذلك لو كان التركيب فيه بوجه يكون احد الجزئين مقوما للآخر والآخر منهما محتاجا اليه
كما هو شأن المادة والصورة وبمجرد تحقق التركيب لا يستلزم ذلك مع ان تحقق التركيب
بهذا الوجه ايضا في المجردات غير مستنكر ومن تذكر ما اورده الامام على المشهور في حصر الجواهر
من تجويز كون مجرد صورة لمجرد آخر لابطال قولهم المركب من المادة والصورة جسم وما اجابوا
به عنه الى آخر الكلام فما هو المعلوم بينا وتحقق مركب يكون احد جزئيه صورة والآخر مادة
غير محتاجة اليها غير متحقق ولو تحقق لم يكن تعريف الجسم بمجرد ما ذكر تاما بل يقيد بزيادة استغنائها
لما ذكرناه وان شئت في الايراد والوارد على الرأي المشهور انه والجواب الجواب وبالجملة تحقق
المادة عرفا بما يكون جسمانيا ذاتا وكثيرا ما يطلق مساويا للهيولى هذا ولقد صرح بعض الاماثل
ان للمجردات ايضا مادة الفصل الثاني وهو السادس عشر ذهب قدس سره الى ان الافلاك
تسعة لكل منها هيولى وصورة واحدة متفقة صادرة عن المبدأ المؤثر باختياره على ما اقتضاه
حكمته واحد منها هو الفلك الاعلى محدد الجهات على الباقي وثانيها وهو الثامن فلك الثوابت والسبعة
الباقية للسيارة السبعة بالترتيب المشهور وكل منها مشتمل على الافلاك آخر جزئية وهي اجزاؤه
وابعاضه واعضاؤه واختلافها وتعينها لتقتضي آثار الصورة الواحدة المتعلقة بكل هي
اجزاؤه وهو الفلك الكلي وبالجملة الافلاك الكلية تسعة مختصة كل منها بهيولى وصورة واحدة
ثم قرر ان العناصر الاربعة صادرة من المبدأ وهي كائنة فاسدة مختلفة مختلطة ممتزجة حسب ما يقتضيه
ارادته وعنايته بعد اعداد الاشكال السماوية والاوضاع الفلكية فالاعداد منها والاستعداد
من الهيولى والفعل والتأثير والفيض والايجاد من مبدأ المبادي كلها ثم من اختلاط العناصر
يحصل المركبات الناقصة والتامة التي هي المواليد الثلثة المعدن والنبات والحيوان و
الاجسام العنصرية غير حاصلة بالفعل في المركبات فصور البسائط باقية فيها غير عاطلة في موادها
وانما العامل في المواد هو صورة المركب والتركيب عن صور المواليد وموادها كما مر الحادي و
الا ان الكل المواليد وكون حدوثه بكل من التولد والتوالد وكيفية الاول غير محققة

وفي الثاني تنقلب الغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة وهي علقة وهي مضغة وهكذا انقلب شيئا فشيئا

الى ان يصير انسانا ووافق في عدد القوى ساير الحكماء المنفصل او منفصل وهو الرابع عشر منها كان

دانه قدس سره ان النفس الانسانية مجردة حادثة بحدوث البدن يصدر عنها افعال مختلفة

بقوى متعددة متنوعة وهي باقية بعد البدن غير فاسدة بفساده عائدة اليه حسب ما شاء الله تعالى

تحقيقا للحشر الجسماني وكان ينكر التناسخ وتنور الحشر الجسماني على ما ورد به الشريعة الحقة ويمنع

لزومه للتناسخ وبالجملة كان في تجرد النفس موافقا لجمهور الحكماء الا انه عند غيبتي عن خدمته في

الزمن الذي كنت في بلاد ادربيجان كتب في حواشيه على التجريد كلاما فهم منه بعض الناس انه ينكر

التجرد والبقاء وكثيرا ما قررنا آنفا فعلينا لدفع تلك الاوهام نقل حاصل الكلام في هذا المقام

ثم تحصيله ونقده بالتحقيق المرام فنقول انه قد الحق بما قرره في تحقيق الهيولى وقد نقلنا طرفا منه

فيما مضى قال فان قلت التركيب الاتحادي الذي ذكرتم في الانسان غير معقول لان نفسه التي

هي صورته جوهر مجرد عن المادة وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما يستلزم تجرد الجسم وتجسم

المجرد قلت لا نم ان التركيب الاتحادي بينهما يستلزم ذلك لما عرفت ان الصورة والمادة شيئا

امرين مختلفين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ويلزم من صيرورتهما واحدا احد

الامرين المذكورين فان الانسان امر واحد انقلبت النطفة اليه بالوسايط التي ذكرناها

وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مجرد ولا مادي كساير مراتب الانقلابات والعقل

يقسم بحسب آثاره الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك الكليات ولا خفاء في ان مطلقه

ببعض هذه الآثار كقبول الابعاد والنمو يستلزم لان يكون له مقدار في وضع وحيز ومطلقه

بادراك الكليات لا يستلزم مطلقه بشيء من هذه الامور فهو مدرك الكليات من حيث انه مجرد

عن هذه الثلثة وهذا هو المجرد عندهم فان المجرد هو البرهان واراده العاري عن هذه

الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر

منها كان مات الفرس فانه يبقى فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس فاذا

افلد

انقلب الانسان المادي لا يبقى فيه المقدار والوضع والتحيز ويبقى فيه ادراك الكليات فقد انقلب
المادي مجردا ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فمنشأ السؤال
اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فاذا تكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان جزءا تحليليا كما
تكون سائر الصور لاجزاء تركيبيا ولو كان جزءا تركيبيا لزم امور منها انا نفهم من لفظ انا و شانه
ما يرادفه معنى يصدق عليه انه مدرك للكليات وانه جالس مثلا فان كان هذا المعنى هو البدن
لا يصدق عليه مدرك الكليات اذ البدن مادي ومدرك الكليات مجرد وان كان هو النفس
او مجموعهما لا يصدق عليه الجالس اذ تمتنع الجلوس على المجرد ولا على مجموع مجرد ومادي ومنها
ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق مدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق وعرفوا الناطق ه
على النفس المجردة وحدها ولا على مجموع النفس والبدن لانه ليس قابلا للابعاد فلا يكون
جسما ولا على البدن وحده لانه ليس مدركا للكليات ومنها ان التركيب الحقيقي بين المجرد و
المادي بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة غير معقول ومن ثم قال العلامة الجرجاني
فيما كتبه على شرح حكمة العين اما ان الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي و
الثاني النفس المجردة فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس اجزاء النفس تحت الجوهر المجرد والبدن
تحت المقارن فلا تركيب بينهما اصلا انتهى بعد ما نقل هذا قال قدس سره المؤلف رايد بلفظ
انا بالحيوان الناطق هو هو هذا الواحد الطبيعي وهو وان كان متكمما متحيزا ذا وضع
لكن ادراكه للكليات ليس من حيث انه كذلك مدرك الكليات من حيث انه مدرك للكليات مجرد
عنها هذا تمام ما له من الكلام في هذا المقام وتوضيح الكلام وتحقيقه يقتضي تمهيد مقدمة اشرنا
اليها فيما مضى هي انه قدس سره قرر انه يمكن تبدل اجزاء الجسم المصور بالصورة المتحدة مع
بقاء تلك الصورة بعينها متصلة بما بقي من اجزائه وبعد تمهيد تلك المقدمة نقول ان الذي اقتضاه
رايه ان الانسان له بدن مركب من العناصر الاربعة هو هيكله المخصوص المحسوس باجزائه وقوة
عاقلة مجردة متعلقة بذلك البدن حادثة ومجموع ذلك مع البدن هو الشخص الانساني ذو القوة

يطلق على معنيين الاول ما يكون مبدأ موجباً لآثار المادة شيئاً لم يكن وهو بهذا اخرى كصورة الماء
مثلاً فانها قوة هي مبدأ لها وتكون المادة الى هذه المحصلة من ذلك المبدأ وهو الثاني من معنى الصورة
وهي ماهية ذلك الشيء فصورة الشيء بهذا المعنى هو هذه المحصلة من فعل تلك القوة ثم النفس كالصورة
تطلق على الامرين اشتراكاً او مجازاً من باب تسمية السبب بالمسبب او المسبب بالسبب والنفس المجردة
في الانسان صورة ونفس بالمعنى الاول والمتحد مع البدن هو الصورة او النفس بالمعنى الثاني
فلم يلزم اتحاد المجرد والمادي واما حكم ما بالقوة فمبني على ما قرره الحكماء من ان كل ما يكون
وحدته بالفعل فكثرة الاجزاء فيه بالقوة فما ارادوا ان بالقوة بهذا الوجه معدوم بل ارادوا
انه ليس له وجود طبيعي على حدة بل هو جزء لامر آخر وذلك الامر الآخر هو الواحد بالطبع فما هو بالقوة
وحدته لا نفسه ويحتمل ان يخرج الى الفعل ويكون واحداً برأسه ثم النفس المجردة بعد قطع التعلق
عن البدن لم يكن جزء الواحد طبيعي هو الانسان فيكون واحداً برأسه على حدة فيخرج الى الفعل
من جهة الوحدة ثم في حال تبدل اجزاء البدن بالنمو والتغذية بقي الصورة متحدة مع الباقي
او التبدل وهو السابع عشر منها اختلف اهل الملة في المعاد الجسماني وكيفيته مع اتفاقهم
على ثبوته وابتنيه فالاكثرون ذهبوا الى ان المعادة المعاد والحشر انما هو جمع الاجزاء المتفرقة
التي هي حقيقة الشخص وظهور الحيوة فيها مرة اخرى والموصوف عندهم من الروح انما هو جسم لطيف متساً
في اجزاء البدن مختلط معه ممتزجة به غير متميز عنه امتزاج الدهن باللبن قالوا ان الله تعالى يأمر
بنزع الروح عند الموت وحفظ في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش ان كان كاقوا ثم
عند الحشر يعود الى بدنه الذي فارق عنه وقوم من علماء الامة كالغزالي وامثاله كرمهم الله
استشكلوا جمع الاجزاء المتفرقة بعينها وتجسم الروح ايضاً فقالوا الروح مجرد وهو النفس المجردة
والحشر تعلقه مرة اخرى ببدن ما اي بدن كان سواء كان مشتملاً على اجزاء البدن الاول او شيء
منها او لا قال الامام الرازي القول بالحشر بمعنى جمع الاجزاء يستلزم القول باعادة المعدوم
ثم استشكلوا تعلق النفس المجردة مرة اخرى بالبدن بانه تناسخ والقول بالتناسخ بط

ثم عا

شرعا وعقلا. اما شرعا فظ واما عقلا فلما ذكره الحكماء في بيان بطلان التناسخ من ان النفس
لا تتعلق بالبدن الا بعد استعداد البدن اياها وعند تمام الاستعداد تتعلق به من المبدأ
الفياض نفس حادثة لما تقرر من الاصول فلو تعلق به نفس اخرى لزم اجتماع نفسين في بدن
واندفع ثم اجابوا عن هذا الاشكال بان التناسخ انما هو تعلق النفس مرة اخرى ببدن في هذا
العالم قبل قيام القيامة واما عند القيمة فعندهم بل لا يسمى ذلك تناسخا وانما يسمى حشرا ومعادا
وهو ثابت حق ثم قال ان دليل الحكماء مقدوح بوجهين الاول ان تعلق النفس بالبدن
وكذا حدوثها انما باختيار من الفاعل المختار فلم لا يجوز عند الحشر احداث النفوس
لاستعدادات الابدان فلا يلزم المحذور المذكور والثاني انه من الجائز ان يكون حدوث
النفس بعد تمام استعداد البدن مشروطا بعدم ما شأنه لو تم استعداد البدن لم يكن معه نفس
حدثت نفس فتعلقت به وان كانت تعلقت به النفس الموجودة هذا حاصل تمام كلامهم والسيد
الاستاد كان يقول ان الحشر الذي دل عليه الشرع انما هو جمع الاجزاء واعادتها بتأليفها
ونظمها والنصوص ظاهرة وكان معتقد الاسلام منكر الخلافة فانها لاستلزام ما اشار اليه
الامام مجوزا لكون الروح مجردا مجيبا عن الاشكال بدليل الحكماء باختيار القول با
الفاعل المختار كما مر في الوجه الاول وعن لزوم التناسخ بان التناسخ انما هو تعلق نفس بشخص
ببدن بوجه يصير شخصا آخر وتعلقها بالاجساد بوجه يحصل به الشخص الاول بعينه هو الحشر و
كان يقول جوابهم المذكور من هذا ضعيف سخيف جدا اذ الاحياء في هذا العالم قبل القيمة منقول
معدود من المعجزات على ما يروى عن عيسى على نبينا وعليه الصلوة والسلام في قصة سام
وبالجملة حق ان بدن الانسان يبلى ويحرق ونفسه التي هي صورته وحقيقته تبقى مفارقة عن
المادة التي فارقتها ملابسة لمادة اخرى قدرها الله تبال بها ما كسبه او اكتسبه حسب ما قرره
الحكمة وحققه الشريعة الحقة الا ان اللذات والالام العقلية محققة والنفس المتلذذة به
المتألمة معذبة او منعمة بها فحاصل مذهبه هو الجمع بين مقتضيات ملة الانبياء وتحل الحكماء

وهذا ازيد بسطا اوردته في رسالة اخرى ملحقة بهذه الحكاية مناسبة لهذه المقالة توجهت صبيحة
يوم الاحد منه على ما هو دابي في الحضور الى حضرته فوجدته متاملا متفكرا فقال قدس سره العقيدة
الجازمة الثابتة بالمعاد الجسماني على ما هو ظاهر النصوص حاصلة لي ونيل اللذات العقلية على
ما قاله الحكماء غير مستنكر بل مستحسن مطبوع وعندي امارات لو كدوا تقرر في الاذهان الحكماء
اطبقوا على ان العلوم تبقى والاخلاق تزول والفرق بينهما ظ مع انهم عدوهما من الملكات
والكيفيات الراسخة والفرق بينهما بتطبيق كلام الانبياء في المعاد الجسماني عليهم السلام
زوال عذاب الفساق وجعل النشو بدل الملكات وامثاله تكلفات تخطر ببالي في حضرته
نكتة فقلت له يختلج في وهمي فرق فقال ما هو قلت الملكة وان كانت كيفية راسخة الا انها تحدث
منقسمة الى قسمين احدهما ما من شانه ان يحصل ويثبت من اوله اعمال ملكات الصنائع
العملية ولا يخفى ان مثله في الضعف بل يبطل بترك اعمالها وثانيهما ان لا يكون حصوله من اوله
عمل ولا يكون هذا شانه ويشبه ان يكون العلوم من ثاني القسمين والاخلاق من اولهما فلهذا
تزول بعد ترك اعمالها ضرورة ان بعد المفارقة لا يكون من اوله وقال قدس سره هذا وجه
حسن الا انه يشكل بان من الاخلاق ما هو تابع للمزاج غير حاصل من اوله العمل قلت مثله في الشيخ
زواله بزوال المزاج مع انه اشرت للاجوبة آخر في هذا المبحث قلت من شانه فاستحسنه والثاني
[illegible] وهو التاسع عشر ان السيد المحقق قدس سره اختار في امر النبوة راي الحكماء
المليين دون الحكماء المتفلسفين واوجب اذعان الانبياء لا لمجرد مصالح الدنيا فقط او
لامور يترتب عليه في النشاة الآخرة ولمنافع اخرى شتى اتباع امر الله تعالى [illegible]
وهو العشرون منها انه قدس سره ذهب موافقا لما شرعه الانبياء وذهب اليه الحكماء من
ان الاخلاق والعلوم الكلية كلها تبقى مع النفس بعد مفارقتها وذهب اليه الحكماء الا ان
العلوم تبقى ابدا والاخلاق يثبت حينا ثم وكان يرى ان الملكات الموجبة للتعلقات
بالامور الدنية الدنيوية رديه لا لمجرد الاستعمال لمصالح الدنيا واستنكر الرهبانية ما هو على

المنفرد

المشرب العذب المحدي واستبشعها واستعدعها وقرن الاشتغال بالدنيا مع التمكن
منها وعدم مانعتها وزاحمتها للكمال والتكميل حزبين تركها ومع عدم التمكن والعجز لا خير
لا فيها وان العبادات ما يجعل الخيرات عادات فيتبع اثرها وينتفع النفس بها وهو
نفسه قدس سره قد اتصف بالاخلاق الحميدة الكريمة والشيم الحسنة الحميدة العظيمة متمكنا
قادرا على الجمع بين مصالح النشاتين ما كان لازمه الامور في الجهتين ونقول ان ارأس
ان اب الآباء وسيد اعاظم الحكماء الصدر الشهيد السعيد السيد السند السديد كان
بيت النبوة والحكمة منتسبا الى سيد الورى واكمل الانبياء نسبا ونسبه منتسبا بها منتهيا
به صورة ومعنى لقد ورث ما ورثه آباؤه الكرام ولم يحجب بينه وبين مدينة العلم وبابه
عليه السلام اب لم ينزع عن ابناء الزمان مزيد علم وعرفان ولقد نشأ منتسبا نشر دين
اباء الكرام واعاظمه العظام لسر ازال الحفوف بالمكارم والاعزاز فالتفت بوجهه الى
تكميل العلوم النظرية وتحصيل المكاسب الدنيوية فادنق لي افنان الفنون فرق الفواقد
وسبق اماجد الافراد وافراد الاماجد بتفوق في كل فن على كل واحد احد اخص وفي اقصر مدة
صار في كل نوع كالواسطة والنفس يوجد بانواع بدايع دقايق العلم والعرفان وتفرد لنزاع
المكارم بكشف قناع الاجمال عن جمال حقايقها الى الآن امتاز بالاخلاق العظيمة والمكارم
الكريمة عن كل مشار اليه في الزمان بالبيان احياء رسم المكاسب حتى احيى الارض بعد موتها
فاعتنى باجراء القنوات واحياء الاموات وتجديد القرى والرقبات ما لا يطيقه نطاق
التحديد ولا يحيط به التوصيف التحديد وما ذاك الا لبسط الخيرات وافاضة المبرات
ونشر الصدقات ومن صدقاته المشهورة بنية اد بناء مدرسة نورة سماها بالمنصورية
التي اخرج لها ما اخرج وتصدق لها ما تصدق لبسط الموايد ونشر الفوايد واما اشتغاله
بالدنيا والتفاته اليها فلم يكن لوبله قبل عليه على ما سننه اهلها وانما هو لقصد منظور
بها مجبول عليها لا يشغلها شان عن شان وكان لما لازما لنفس الابية والهمة العلية تجمع

بين العلوم الحقيقية والمعارف الالهية والمباحث والمطالب العلية والمكارم الرضية
والاخلاق المرضية الجديدة والكمالات المفضلة للنفس والخصايل الشريفة البدنية والالتفات
الى نظم المناظم الدنيوية والمصالح الاخروية معرضا عما جرى عليه القدماء من ترك الدنيا والاعراض
عنها متعرضا لما افكار صانه ابتدعوها جامعا بعلو الهمة بين مصالح النشاتين مستغلا
بانتظام مناظم الجهتين على ما هو شان الاولين والاخرين السابقين اللاحقين المخصوصين
المحظوظين من المشرب الختمي الهدى وهو امر مسلك الانبياء ومذهب اكابر العرفاء والكام
الاولياء والاصفياء ثم نقول بان رايس ده قدس سره كان من اهل بيت النبوة والولاية و
كان ابوه عمنا متصفا بالكمال ناصحا واعظا منصورا مظفرا مستجاب الدعوة مؤيدا غنيا منشرعاه
الاموال واليسار والمروة والاقتدار منتسبا بامه البتية وهكذا الى امير المومنين علي
المرتضى فلم يتوسط بينهما اب من الاباء لم يكن من مشاهير العلماء واكابر العرفاء وامه من
اهل بيت الولاية منتسبا الى الشيخ العظيم ابراهيم الكريم ولقد اولده فتولد صبح الليلة
الثاني من شعبان لسنة ثمان وعشرين وثمانمائة الهلالية الهجرية وهو الموافق للتاسع
عشر من حزيران سنة الف وست وثلثين وسبعماية الاسكندرية المطابق للثالث والعشرين
من مهر ماه القديم سنة ٧٩٤ اليزدجردية بشيراز الذي طوله مح ابو حالدات
لح درجة وعرضه باحذاء الشمال من خط الاستواء والطالع لطالع سادس درجات السرطان
والشمس في كرذ درجة الطالع وفيه عطارد على الو درجة منه والقمر على يد من الاسد والمريخ
في الجدي منه ودحل ع جه من العقرب والمشتري في ط منه والراس في يح جه على الدرجة الثانية
عشر منه وكان درجة عاشره مركز الخطب وسنة ولادته انتقال قران العلويين من المثلثة
الهوائية الى المائية والقران في حاسه وطالعه تاسع القران والمر للمشتري وهو المدبر
والمستولي عليه فكان معتدل القامة حسن الصورة والسيرة وجيها مهيبا كريم النفس
حسن الخلق متصفا بالحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ولقد بلغ فيه الحكمة نسبتها سيما

الكامله

الذكاء لمقتضى غايتها واشتغل ولا بالتحصيل والتكميل فاستفاد الحديث
وطرفا من الشرعيات من ابيه النبيه وابن عم السيد السند الايد المويد نظام
الملة والدين احمد والعلوم العربية والفنون الادبية والفقه من علامة عصره
ابن عمه السيد مجد الحق والدين حبيب الله وكان اوحد زمانه متفننا مشارا اليه
في الفقه وساير الادبيات والعقليات والعلوم الحكمية من علماء عقلاء منهم
من انتمى الى رئيس الحكماء ابي علي بن سينا بقوم من العلماء منهم العالم العلم العلامة
قطب الدين محمود الشيرازي والمحقق نصير الدين محمد الطوسي وله مسموعات
بوسايط من العلماء الاعلام اصحاب الرواية ارباب الدراية كالامام حجة الاسلام
الغزالي والعالم العلامة فخر الدين محمد الرازي والشيخ العلامة صاحب العبارات
والتصانيف الفائقة جمال الدين حسن بن المطهر الحلي وله مباحثات ومناظرات
مع المولى الوالي قوام الدين الكرمانی ولعدم صرف عنانه عاجزی وبعض عليه من اثار
قول استاده السيد الشريف الجرجاني الذي ابرز كثيرا من القوم في الفلسفة وله قدس
سره طريقة خاصة اخرى ينتهي الى المحقق الطوسي والشيخ الرئيس ابن سينا وبيانه
انه قدس سره قرا المنطقيات والحكميات سيما كتاب الاشارات على السيد
الفاضل مسلم الفارسي وهو على ابيه وهو على جده وهو على المولى العلامة نظام الدين
النيشابوري صاحب التفسير شارح تحرير المجسطي وهو على العالم العلامة قطب الدين محمود الشيرازي
شارح الاشراق والكليات وهو على العالم العلم العلامة المحقق نصير الملة والدين محمد الطوسي
وهو على فريد الدين الداماد وهو على السيد صدر الدين السرخسي وهو على افضل العلماء
وهو على الحكيم البهي ابي العباس اللوكري وعلى الحكيم ذي الاستبصار عز الاعيان
بهمنيار وهو على الشيخ الرئيس ابي علي بن سينا وهو في المثنات وكثير من الطبيعيات
تلميذ مستفيد من الشيخ ابي نصر الفارابي لكنه تفوق وبرع على كل من سبقه فبلغ في

في العلوم كلها الغاية القصوى والمرتبة العليا واستنبط من بحار افكاره من فوائد العلوم
الحكمية والادبية فوائد يسمح بها الزمن والادوار ولم تظفر بمثلها العلماء الكبار في الاعصار
فنظمها ونثرها في مؤلفاته ومصنفاته ولقد الف في صنف ودون رسائل كثيرة وكتبا عديدة
عدتها اربعة عشر الاول حاشيته على الشرح القطبي للرسالة الشمسية وحواشيه الشريفة
الشريفة الثاني حاشيته على شرح المطالع وحواشيه والثالث رسالة في تحقيق الحروف ولقد
ضاع ولم يوجد نسخه والرابع رسالة في الغياص لجالس في حل المغالطة المشهورة بجذر الاصم
السادس تعليقات على تفسير البيضاوي السابع شرح كبير على شرح التجريد الجديد الثامن رسالة
فارسية في قوس قزح التاسع كتاب فارسي في الجواهر العاشر رسالة في اثبات الواجب
وصفاته وهي التي شرحناها وسميناها بالحقائق المجيدة ولقد جرت عادته الشريفة وسجيته الكريمة
بان لا يذكر في كتبه الا ما تفرد به ولا يورد ما اورده غيره الا وينبه اليه ثم ينظر فيه ولهذا اختار
اكثر تعليقاته حواشي او لا يكون فيها ما يكون في غيرها من الشروح والمتون من لزوم ايراد
فوائد الغير ثم ان كتبه وان كان اقل واصغر من كتب غيره من العلماء الكبار العظام الحكماء
الفخام الكرام الا ان الفوائد التي اختص بها اكثر واكبر من فوائد غيره كما لا يخفى على من تتبع وانصف
من ارباب البصيرة واصحاب البصارة ثم انه قدس سره كان يجمع بين المباحثة والافادة
والعمارة والزراعة ونظم المناظم الدنيوية والمصالح الاخروية وجمع شمل الرعايا في
اصلاح مصالح البرايا وكان يدرس ويفيد كثيرا ولقد تجاوز عدة مستفيديه من المعدود وتجاوزهم
عن الموصوف والمحدود وكان يحب ذكر السلف من اكابر الانبياء والحكماء والسلاطين
العظام عارفا بالتواريخ مكثارا في المباحث قليل الكلام في المطايبات والمحاورات كثير
التفكر جيد الفكر وجيد السفط جيد الرسائل ما الزمه احد قط في الخصام والجدال بل
يفوق على الكل في كل مقال بكل حال وكان متلبسا بالشرع الشريف الحق لكن اتى بها بسبب
الانبياء تحقيقا لا تقليدا وكان مبالغته في الصلوة اكثر وقد حج بيت الله الحرام وزار النبي

والام

٩٧



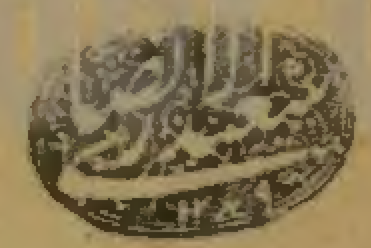
والائمة عليهم السلام وكان يحسن لعب الشطرنج ويكثر منه في بعض احيانه وتوكه آخذا بها
الاحوط ولم يبلغ رتبته احد من اهل زمانه وكان اعرف اهل زمانه بالحرافة والزراعة واجرا
القنوات والتي ذا الابنية والعادات حتى ان الكسبة والمقدمين في كل صنعة من تلك الصنائع
تردد عليه ويختلف لديه ويستفيد منه وقد بلغ بجده وجهده وكده في المال والبار
والمعرفة والاقتدار مبلغا غلب في الاشتهار على الشمس في رابعة النهار ولقد
بيرا في آخر عمره اسير فسقة بحره كفرة ظلمة دعاة عتاة خفاة هم اعوان بوند سكنة
ديار بكر حتى استشهد فمات احترا صبيحة الجمعة الحادي عشر من شهر رمضان سنة ٣٠٩
من سني الهجرية ولا ترى بعد موته من اضطراب الدنيا فتنبه وتفطن باشارته
شيخ العرفاء وكان قدس سره من حوته اعظم اهل زمانه شانا وارفعهم مكانا و
اجلهم اجلالا واوفرهم كمالا واحسنهم ابهة وجلالا واكثرهم علما واسندهم حلما العقد





یکشنبه ۲۷ جمادی الاخر لوی ییل ۱۲۹۷

عرض (۱۵) کتابخانه مبارکه آستان قدس مشهد



تاریخ ۱۳ جمادی الاول ۱۳۱۲ ملاحظه شد

